The University of Chicago
Libraries





REMARQUES
SUR LA LITTÉRATURE ÉPISTOLAIRE
DU NOUVEAU TESTAMENT

DU MÊME AUTEUR

Leçon d'ouverture du cours d'Histoire des religions au Collège de France (1909), in-12, 43 pages	**1 80**
A propos d'Histoire des religions (1911), 1 vol. in-12, 324 pages.	**7 50**
Choses passées (1913), 1 vol. in-12, x-398 pages	**9** fr.
Mors et Vita, deuxième édition (1917), in-12, 90 pages	**3 50**
La Paix des nations et la religion de l'avenir (1919), in-12, 31 pages	**1 50**
De la Discipline intellectuelle (1919), 1 vol. in-12, 192 pages	**7 50**
Essai historique sur le Sacrifice (1920), 1 vol. gr. in-8, 552 pages.	**36** fr.
Les Livres du Nouveau Testament traduits du grec en français avec introduction générale et notices (1922), 1 vol. gr. in-8, 714 pages	**36** fr.
La Religion, deuxième édition (1924), 1 vol. in-12, 406 pages	**9** fr.
La Morale humaine, deuxième édition (1928), 1 vol. in-12, 306 pages	**12** fr.
L'Eglise et la France (1925), 1 vol. in-12, 240 pages	**9** fr.
Religion et humanité (1926), 1 vol. in-12, 266 pages	**12** fr.
L'Evangile et l'Eglise, cinquième édition (1929), 1 vol. in-12, xxxiv-277 pages	**12** fr.
Les Mystères païens et le mystère chrétien, deuxième édition (1930), 1 vol. gr. in-8, 352 pages	**40** fr.
Les Actes des Apôtres (1920), 1 vol. gr. in-8, 963 pages	**60** fr.
L'Evangile selon Marc (1912), in-12, 503 pages	**12** fr.
L'Evangile selon Luc (1924), 1 vol. gr. in-8, 600 pages	**36** fr.
Le quatrième Evangile, deuxième édition (1921), gr. in-8, 602 pages	**36** fr.
L'Apocalypse de Jean (1923), 1 vol. gr. in-8, 406 pages	**24** fr.
Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps (1931), trois volumes grand in-8, 589, 664, et 607 pages	**175** fr.
La Religion d'Israël, troisième édition (1933), 1 vol. in-8, 328 pages.	**30** fr.
La Naissance du christianisme (1933), 1 vol. in-8, 452 pages	**36** fr.
Le Mandéisme et les origines chrétiennes (1934), 1 vol. in-8, 180 pages	**15** fr.
Y a-t-il deux sources de la Religion et de la Morale ? Deuxième édition, 1934, 1 vol. in-12, 224 pages	**10** fr.

ALFRED LOISY

REMARQUES
SUR
LA LITTÉRATURE ÉPISTOLAIRE
DU
NOUVEAU TESTAMENT



PARIS
LIBRAIRIE ÉMILE NOURRY
J. THIÉBAUD, SUCCESSEUR
62, RUE DES ÉCOLES, 62

1935


THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

1156735

AVANT-PROPOS

Le recueil officiel du Nouveau Testament contient quatorze Epîtres nominalement attribuées à l'Apôtre Paul, et sept Epîtres dites *catholiques*, attribuées à d'autres apôtres : une à Jacques, deux à Pierre, une à Jude et trois à Jean. Que toutes ces Epîtres soient sûrement authentiques, comme le voudrait l'orthodoxie romaine, c'est, au point de vue de la critique rationnelle la moins sévère, une thèse insoutenable. Dire qu'aucun de ces documents n'est authentique, même partiellement, serait une autre exagération. D'ailleurs, authentiques ou non, les Epîtres sont des monuments de la primitive antiquité chrétienne, et qui méritent à ce titre la considération de l'historien.

A première vue, elles sont tout autre chose que des pièces de correspondance ; et, comme les Evangiles, qui, pour toutes les orthodoxies, sont des documents authentiques et historiques relatifs à la vie et à la mort de Jésus, sont plutôt, en réalité, d'anciens manuels de l'initiation chrétienne où est enseignée la légende cultuelle du Seigneur Jésus, les Epîtres pourraient bien être aussi, il semble qu'elles soient de même, pour une très large part, des morceaux de vieille catéchèse, — une catéchèse d'où la polémique n'est pas absente, — costumées en lettres apostoliques.

Mais la critique des Epîtres, pour des raisons qu'il serait trop long de rechercher ici, et dont quelques-unes pourront être soupçonnées, sinon constatées, au cours de la présente étude, n'est pas, semble-t-il, aussi avancée relativement que celle des Evangiles, l'emprise de la tradition s'exerçant encore assez fortement en cette matière sur les

esprits mêmes de ceux qui cherchent à y voir clair en dehors de tout intérêt confessionnel. Aussi bien la question est-elle infiniment complexe, d'autres documents qui tiennent de plus ou moins près, apparemment ou réellement, aux Epîtres canoniques, y étant impliqués : l'Epître de Clément aux Corinthiens, les Epîtres dites d'Ignace d'Antioche et la lettre de Polycarpe aux Philippiens. Il y va même, en un sens, nous nous en apercevrons bientôt, de toute la chronologie du Nouveau Testament.

Dans un ouvrage récent sur *La Naissance du Christianisme*, celui qui écrit ces lignes avait, autant que le permettait le plan de son livre, indiqué comment il comprend ce vaste problème, et pour quels motifs il lui paraît impossible d'admettre l'authenticité globale de compilations aussi hétéroclites que l'Epître aux Romains, les deux Epîtres de Paul aux Corinthiens ; de rapporter à la fin du premier siècle l'Epître de Clément et de considérer comme authentiques les Epîtres dites d'Ignace d'Antioche. Or il est advenu que certains ont trouvé ces motifs insuffisamment développés ; d'autres, qui peut-être lisent un peu vite, ont déclaré ne pas les voir, ou encore ont pensé découvrir que c'étaient des « impressions personnelles », comme si leurs impressions à eux et leurs opinions étaient purement objectives et impersonnelles. Nous allons donc exposer la nature de ces impressions-là, et montrer, autant qu'il nous est possible, que nos raisons sont des faits et que nos impressions proviennent d'un contact assidu avec la réalité. Certes, l'accablement de l'âge et des infirmités ne nous permettra pas, cette fois encore, bien que ce soit la dernière, de pousser l'examen aussi loin que nous l'aurions souhaité, mais nous espérons établir l'état réel du problème sur tous les points les plus importants [1].

1. Il faut, dès ce début, reconnaître à J. Turmel (H. Delafosse) le mérite d'avoir posé la question sur son véritable terrain dans ses publications sur *Les Ecrits de saint Paul* (4 vol. 1926-1928), et dans *Lettres d'Ignace d'Antioche* (1927). Son plaidoyer contre l'authenticité des lettres ignatiennes est décisif. En ce qui regarde les Epîtres de Paul, son analyse des textes est bien orientée dans l'ensemble, discutable en beaucoup de détails, à raison de sa préoccupation exclusive

touchant Marcion. On n'écrit pas ici pour le défendre ni pour le combattre ; on le suit là ou on croit devoir le suivre. L'esprit trop scolastique de son argumentation, le caractère systématique et l'outrance de certaines conclusions lui ont fait tort dans l'esprit des critiques les plus indépendants. Et certes. lui-même ne soupçonne pas combien ces particularités de son œuvre rendent ardue et délicate, presque compromettante, la tâche, qu'on a voulu assumer ici, d'extraire de ses dernières publications divers éléments qui s'imposent, qui devraient s'imposer à l'attention de tous les historiens désintéressés.

Peut-être n'est-il pas superflu de rappeler que, dans mes *Livres du Nouveau Testament* (1922), j'ai signalé comme interpolés : dans I *Corinthiens* (XIII) le cantique de l'amour ; dans *Romains* (XIII, 1-7) la note sur le respect dû aux pouvoirs établis et (XIII, 8-10) la leçon de la charité ; dans I *Thessaloniciens* la leçon sur la résurrection (IV, 13-V, 11) et des surcharges rédactionnelles (II, 13-16, et III, 3-4).

REMARQUES SUR LA LITTÉRATURE ÉPISTOLAIRE DU NOUVEAU TESTAMENT

CHAPITRE PREMIER

Deux théories du Salut.

Commençons par l'Epître aux Romains, qui a, pour nos recherches, l'avantage de présenter nettement distinctes, bien que quelque peu enchevêtrées, deux théories du salut qu'il est malaisé de se figurer comme ayant existé simultanément dans le même esprit au moment de leur rédaction.

I

Après un préambule (I, 1-7) dont nous négligeons les surcharges, — aucune Epître n'a de suscription aussi solennelle, et il est permis de se demander si une bonne partie de ce que cette suscription contient en plus de l'adresse et de la salutation habituelles ne serait pas de rédaction secondaire [1], — nous trouvons (I, 8-17) l'énoncé bien cohérent d'une thèse qui semble être le thème naturel de l'Epître, et dont pourtant le développement ne viendra que plus loin : Paul, depuis longtemps, voudrait venir à Rome, parce qu'il porte l'Evangile en tous lieux pour procurer à

1. Notamment ce qui se lit, dans les vv. 3-4, entre les mots : *touchant son Fils*, et : *Jésus-Christ, notre Seigneur*.

tous, Juifs et Gentils, le bienfait de la foi dont vit le juste, comme il est écrit (*Habacuc*, II, 4).

La thèse vient seulement dans III, 27-IV [1]. Là nous voyons que le salut moyennant la foi étant pour le païen comme pour le juif, celui-ci n'a pas le droit d'affecter une supériorité quelconque à l'égard de celui-là ; car c'est la même foi qui justifie l'un et l'autre. Et cela n'est pas l'abolition de la Loi, c'en est la confirmation. L'économie de la foi est fondée sur Abraham, lequel était encore incirconcis lorsqu'il fut justifié par la foi (IV, 9).

Car nous disons (d'après *Genèse*, XV, 6) :
« Fut imputée à Abraham
la foi à justice. »

Il y a là un contresens qui supporte toute l'argumentation. Le sens est : la foi d'Abraham lui fut imputée à bonne œuvre ; Paul entend « justice » au sens de justification ; mais peu importe, il s'agit de son opinion, non de la nôtre. Suivons le raisonnement :

Comment donc fut-elle imputée ?
Au circoncis,
ou à l'incirconcis ?
Pas au circoncis,
mais à l'incirconcis.
Et il reçut le signe de la circoncision.
en sceau de la justice de la foi,
(justice) acquise dans l'incirconcision,
Afin d'être le père de tous les croyants incirconcis,
pour que leur fût imputée la justice,
Et le père des circoncis,
de ceux qui ne sont pas circoncis seulement,
Mais qui suivent les traces de la foi
qu'eut, incirconcis, notre père Abraham.

1. Faire abstraction de IV, 15 : « Car la loi produit la colère; mais, où il n'est pas de loi il n'est pas non plus de transgression », réflexion interpolée, pour l'équilibre, d'après la seconde théorie du salut, la théorie mystique, qui sera plus loin analysée. Il en va de même pour IV, 25 : « Lequel (Jésus) a été livré pour nos péchés et a été ressuscité pour notre justification », queue de phrase qui sert à introduire la théorie mystique dont nous venons de parler.

Car ce n'est pas par la Loi que fut la promesse,
à Abraham et à sa postérité,
d'être héritier du monde,
Mais par la justice de la foi, etc.

De cette thèse, que l'on peut dire eschatologique, et où l'on sent vivre l'esprit du christianisme primitif, la suite vient seulement au ch. IX, où Paul s'abandonne au sentiment que lui inspire l'incrédulité de la masse israélite à l'égard de l'Evangile :

Vérité je dis en Christ, je ne mens pas,
ma conscience me rendant témoignage par l'Esprit saint :
Que m'est tristesse grande
et incessant chagrin à mon cœur ;
Car je voudrais être moi-même au ban du Christ
pour mes frères, mes parents selon la chair,
Qui sont Israélites,
à qui appartiennent la filiation, la gloire, les alliances,
la législation, le culte, les promesses,
A qui sont les patriarches
et dont est le Christ [1].

Le Paul qui parle ici fait grand cas de tous les biens et gloires d'Israël, y compris la Loi ; le Paul de la thèse mystique tiendra un tout autre langage. Pourtant celui que nous entendons a pour l'infidélité de son peuple une explication toute trouvée :

Or ce n'est pas que soit devenue caduque la parole de Dieu ;
car tous ceux qui sont d'Israël ne sont pas Israël ;
ni, pour être postérité d'Abraham, qu'ils soient tous enfants,

La postérité d'Abraham a été comptée en Isaac, l'enfant de la promesse, non pas en Ismaël. Cas parallèle de Jacob et d'Esaü, avec le même sens. Le long développement par

1. L'addition : « selon la chair », répond aux préoccupations d'une théologie plus avancée. De même la doxologie : « Il est au-dessus de tout, Dieu, béni pour les siècles. Amen. » Les interprètes se demandent s'il faut la rapporter à Dieu ou au Christ. Ce qui n'est pas douteux, c'est la surcharge. Le plus probable est qu'elle concerne le Christ de la gnose mystique dont il sera parlé plus loin.

lequel est justifiée la Providence (ix, 14-29), à grand renfort de textes bibliques, pourrait n'être pas de première main ; toutefois il est dans le sens de la thèse, et rien, ce semble, n'oblige à le renvoyer à une date tardive, par exemple après 150. Le principe de la thèse est bientôt rejoint (ix, 30-x, 21) :

Les Gentils qui ne poursuivaient pas la justice,
ont atteint la justice,
la justice qui vient de la foi ;
Mais Israël, poursuivant une loi de justice,
à cette loi n'est pas parvenu.
Pourquoi ? Parce que ce n'est pas par la foi (qu'il l'a recherchée)
mais par les œuvres.

C'était écrit (*Isaïe*, viii, 14 ; xxviii, 16). Israël n'a pas vu que le Christ est la fin de la Loi pour la justification de tout croyant. Paul réussit à le prouver par la Loi même en alléguant un texte du Deutéronome (xxx, 12-14), qu'il paraphrase avec assez de subtilité pour en tirer la recommandation de son Evangile :

Si tu confesses par ta bouche (comme) Seigneur Jésus,
et que tu croies en ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts,
tu seras sauvé.

Saluons au passage ce symbole primitif de la croyance chrétienne ; nous ne le retrouverons pas souvent dans les Epîtres. La profession de cette foi est la condition unique du salut pour le Juif comme pour le Grec. Le ministère de la prédication y est coordonné, comme aussi bien le dit l'Ecriture, laquelle aussi prédit l'appel aux Gentils et l'endurcissement d'Israël (*Joël* iii, 5 ; *Isaïe* lii, 7 ; liii, 1 ; *Psaume* xix, 5 ; *Deutéronome* xxxii, 21 ; *Isaïe* lxv, 1-2). Cette foison de textes et la libre exégèse qui leur est appliquée caractérisent la thèse eschatologique, et l'on avouera que tout cela s'accorde au mieux avec les conditions dans lesquelles Paul a exercé son ministère.

Un développement analogue à celui qui vient d'être signalé dans le précédent chapitre traite un peu spéculati-

vement la question de savoir si la réprobation d'Israël est provisoire ou définitive (xi) : la réponse, étayée aussi à grand renfort de textes, est que la réprobation est provisoire, la Providence ayant ménagé l'endurcissement de la majorité israélite pour donner temps à l'accession des païens ; celle-ci obtenue, la réconciliation d'Israël se produira. Et l'auteur de louer la « profondeur » de la sagesse divine. Notons qu'une telle idée devait se produire assez naturellement, — on la trouve de même indiquée dans l'apocalypse synoptique (*Marc*, xiii, 10, et parallèles). — Mais ici le système est, autant dire, fermé. Le caractère secondaire de ce morceau apparaît en ce que l'auteur emprunte à la thèse mystique [1] l'image de la greffe, par laquelle est figurée l'initiation au mystère chrétien (*Romains*, vi, 5).

Fait curieux et qui jette un jour singulier sur la composition de la prétendue lettre aux Romains, un fragment (xv, 8-12), égaré dans la partie morale, semble représenter et il représente excellemment la conclusion originale de la thèse eschatologique, à quoi s'ajustait le plus naturellement du monde la fin normale de la lettre (xv, 14-33) :

Car je dis que le Christ est devenu ministre de la circoncision,

— entendons : qu'il a exercé son ministère auprès des circoncis ; et une telle assertion, de la part de Paul, mérite d'être relevée, —

pour (montrer) la véracité de Dieu,
afin de réaliser les promesses (faites) aux patriarches,
Tandis que les Gentils, pour (sa) miséricorde, glorifient Dieu
selon qu'il est écrit, etc.

Suivent quatre textes prophétiques (*Psaume* xviii, 50 ; *Deutéronome*, xxxii, 43 ; *Psaume* cvii, 1 ; *Isaïe*, xi, 10) [2].

On ne peut pas se dissimuler que les morceaux rejoints

1. Remarque de Turmel, *Les écrits de s. Paul*, I, 64.
2. Le vœu exprimé dans xv, 13, est une conclusion d'épître, comme il s'en trouve plusieurs dans les derniers chapitres de *Romains*, attestant à leur façon les remaniements qui se sont produits dans la transmission du texte.

de la thèse eschatologique constituent un document homogène et complet, parfaitement intelligible, que les circonstances de la transmission, non pas les variations subites de l'esprit extraordinairement mobile qu'aurait été l'Apôtre Paul, ont disloqué, comme nous le voyons, par l'intrusion et l'ajustement de pièces étrangères à ce fonds primitif. Mais cette constatation se fera mieux encore par l'examen ultérieur des principaux éléments qui ont été surajoutés à la lettre authentique.

Des fragments de la même théorie eschatologique se rencontrent dans l'Epître aux Galates, où il est moins facile de reconnaître comment ils ont pu en constituer le premier fonds. Toutefois l'essentiel de la doctrine est là, en connexion avec le rappel des circonstances dans lesquelles Paul a porté l'Evangile en Galatie ; et ce point ne laisse pas d'avoir son importance. Il va de soi que la base de l'argumentation (III, 6-9, 11-12, 14*a*) est toujours le fameux texte (*Genèse*, XV, 6) : « Abraham crut à Dieu, et cela lui fut imputé à justice. »

Sachez donc que, les hommes de foi,
ce sont eux les fils d'Abraham.
L'Ecriture, prévoyant que Dieu justifierait par la foi les Gentils
le prédit à Abraham :
« Seront bénis en toi tous les Gentils » (*Genèse*, XII, 3 ; XVIII, 18).

Encore un contresens : le texte signifie que les peuples envieront le bonheur d'Israël et se le souhaiteront. Mais ce qui importe est le sens que Paul y a voulu voir. Ce sens est que « les hommes de foi sont bénis avec et dans le croyant Abraham ».

Que par la Loi nul ne soit justifié devant Dieu, c'est évident,
puisque le juste par la foi vivra (*Habacuc*, II, 4).

Et tout cela, « pour qu'aux Gentils la bénédiction d'Abraham arrive en Christ Jésus ». Suit une petite dissertation sur la validité de la promesse faite à Abraham quatre cent trente ans avant que fût promulguée la Loi (III, 15-18, 19*b*). Ici Paul insiste sur ce que les promesses ont été faites

à Abraham « et à sa postérité ». Il découvre que cette postérité, désignée au singulier, ne peut être que le Christ ; or tous les croyants étant un dans le Christ (III, 28*b*-29) :

Si vous êtes au Christ,
donc postérité d'Abraham vous êtes,
selon la promesse héritiers [1].

Après avoir rappelé avec quel empressement dévoué les Galates l'ont reçu (IV, 11-20), Paul reprend son argumentation, évoquant, comme dans *Romains*, IX, 7, le cas d'Israël et d'Isaac (IV, 21-23, 28-31) :

Dites-moi, vous qui voulez être sous la Loi,
n'entendez-vous pas la Loi ?
Car il est écrit qu'Abraham eut deux fils,
un de la servante,
et un de la (femme) libre ;
Mais celui de la servante selon la chair est né,
celui de la (femme) libre en vertu de la promesse [2]...
Or vous, frères, à la façon d'Isaac
enfants de la promesse vous êtes.
Mais, de même qu'alors celui qui était né selon la chair
persécutait celui (qui était né) selon l'esprit,
ainsi en est-il encore maintenant.
Mais que dit l'Ecriture ?
« Chasse la servante et son fils ;
Car n'héritera pas le fils de la servante
avec le fils de la (femme) libre » (*Genèse*, XXI, 10).
C'est pourquoi, frères, nous ne sommes pas enfants de la servante,
mais de la femme libre.

1. Des réflexions empruntées à la gnose mystique se remarquent dans III, 10, 13, 19 *a*. Inutile d'insister ici sur la façon dont elles sont ajustées à leur contexte, pour faire prévaloir une autre notion de la Loi, notion que nous allons voir systématiquement développée dans *Romains*, V-VIII.

2. Le parallèle allégorique des deux femmes, qui figureraient les deux alliances, la Synagogue et l'Eglise, le judaïsme et le christianisme (IV, 24-27), vient en surcharge par rapport au thème des deux fils, qui n'appelle en aucune façon ce commentaire ; donc addition secondaire, que l'on peut qualifier, si l'on veut, de catholique ; mais il est plus malaisé de voir (avec Turmel, III, 95-96) que le glossateur ait eu souci de combattre Marcion.

Et cela finit par une véhémente exhortation à résipiscence (v, 7-12).

La réprobation de l'Israël non croyant est envisagée ici plus froidement que dans *Romains* ; mais c'est que Paul, devant ses convertis de Galatie, n'a pas à se faire valoir comme Israélite.

En rapprochant ce que nous trouvons dans *Galates* de l'exposé plus complet que nous avons trouvé dans *Romains*, nous obtenons un enseignement cohérent, tout proche de ce que la tradition évangélique nous invite à considérer comme ayant été l'Evangile primitif : l'admission au règne de Dieu moyennant la foi au Christ ressuscité, avec cette clause particulière, relative aux Gentils, qu'ils y sont admis moyennant la foi seule, sans être astreints à la circoncision ni aux observances spéciales de la Loi. C'est cela qu'on attendrait ; c'est cela qui existe, sans que l'on soit obligé de faire la moindre violence aux textes pour l'établir, sans que personne soit autorisé à regarder cette simple constatation comme une « impression » toute « personnelle ». C'est, comme nous venons de le voir dans l'Epître aux Romains, le rajustement de textes qui ne demandent qu'à se rejoindre.

II

Par rapport à cette thèse que nous avons appelée eschatologique, la thèse que nous avons appelée mystique, parce qu'elle est, parce qu'elle affecte elle-même d'être une doctrine de mystère, est comme une grande surcharge, juxtaposée, superposée, entremêlée à la thèse fondamentale, par manière d'explication supérieure, en telle façon que l'on n'imagine pas comment Paul lui-même aurait pu farcir d'un commentaire aussi transcendant et aussi contradictoire sa propre théologie.

Autre thèse, autre méthode, et autre style. La thèse eschatologique de Paul s'échafaudait sur des textes bibliques subtilement interprétés. La thèse mystique a revêtu plutôt, dans *Romains*, la forme d'un système doctrinal, qui

peut bien avoir son point de départ dans certains faits bibliques, mais qui décrit une économie générale du salut où la révélation biblique elle-même ne compte plus de rien. Plus question d'Abraham, ni des promesses faites à Israël. Il s'agit d'Adam et de la conduite de Dieu envers le genre humain.

Un morceau de suture (*Romains*, III, 21-24) a été fort habilement inséré devant l'exposé de la thèse eschatologique, comme pour en rectifier d'avance la signification et la portée. D'autre part, ce point d'attache semblerait vouloir rejoindre l'énoncé même de la thèse (dans I, 16-17), comme si tout l'entredeux (I, 18-20-III, 20) n'était, comme il est en effet, qu'une surcharge interprétative du conglomérat qui résultait originairement des deux thèses, eschatologique et mystique, déjà enchevêtrées [1]. Paul avait écrit (I, 17) :

La justice de Dieu dans (l'Evangile) se révèle
par la foi, pour la foi,
Selon qu'il est écrit :
« Le juste par la foi vivra » (*Habacuc*, II, 4).

Notre mystique glisse cette remarque :

Or maintenant, sans la Loi, la justice de Dieu est manifestée.

Notons ce « sans la Loi », qui met la Loi hors de cause, comme facteur positif dans l'économie mystique du salut ; et ce « sans la Loi » est redressé par une glose : « attestée par la Loi et les Prophètes » ; mais de cette addition la gnose mystique ne tient aucun compte. On nous dit ce qu'est la « justice » :

Mais justice de Dieu par la foi en Jésus-Christ
pour tous les croyants.
Car il n'est pas de distinction,
parce que tous ont péché

1. Noter qu'un même artifice de suture (I, 18) rattache l'enclave I, 18-IV, 20, à I, 16-17, bien que l'on passe à un autre sujet. Il ne s'agit pas vraiment, dans tout cela, d'écarts accidentels d'une pensée qui n'aurait pas su se conduire. La mentalité de Paul n'est aucunement en cause dans cette affaire de combinaisons rédactionnelles. Et la mentalité routinière des commentateurs aura mis beaucoup de temps à s'en apercevoir.

et sont privés de la gloire de Dieu :
Justifiés pour rien par sa grâce
moyennant la rédemption qui est en Christ Jésus,
Que Dieu a institué victime propitiatoire

— ici une addition : « par la foi en son sang », qui n'est pas naturelle et qui coupe la phrase, veut affirmer la réalité de la passion du Christ avec effusion de sang, —

pour la démonstration de sa justice,
Après permission des péchés advenus dans la tolérance de Dieu,

— le règne du péché s'étendant depuis Adam jusqu'à la mort du Christ, —

afin qu'il soit, lui, juste,
et qu'il rende juste celui qui a la foi de Jésus.

Ainsi est énoncé préliminairement, en bref, le mystère du salut, qui est, on peut le reconnaître, dès cette première amorce, tout autre chose que la thèse eschatologique touchant la participation des Gentils à la promesse que Dieu fit à Abraham. Le gros de la thèse mystique vient d'un seul tenant (v-viii) après le gros de la thèse eschatologique (iii, 27-iv, 14, 16-24) amené par l'artifice le plus ingénu [1]. Paul vient de dire (iv, 24) « que la foi est imputée à justice, comme dans le cas d'Abraham, à ceux qui croient à celui qui a ressuscité des morts Jésus notre Seigneur » ; et le rédacteur gnostique continue bravement :

Lequel a été livré pour nos péchés,
et a été ressuscité pour notre justification.

Cela n'a aucun rapport avec le propos de Paul, mais fournit une transition quelconque à la doctrine qui va être développée dans les chapitres suivants. Du reste, nonobstant la suture, la transition se fait mal, et l'on pourrait se demander si l'exposé du système gnostique n'aurait pas existé d'abord indépendamment de l'Epître où on a voulu l'insérer. Toujours est-il que la théorie se présente en

1. Déjà signalé, *supr.*, p. 10, n. 1.

forme d'instruction morale et qu'elle ne discute pas dans l'abstrait le problème du salut. Il s'agit encore de justification par la foi, mais ce n'est plus la même justice ni la même foi. Selon la thèse eschatologique, la justice s'entend du droit à la promesse du royaume faite à Abraham pour sa postérité croyante, et la foi même est la confiance dans cette promesse sanctionnée par la résurrection de Jésus en Christ prêt à venir pour la réalisation du règne. Maintenant la justice est la justification du péché qui depuis Adam règne dans le monde, moyennant une autre foi, qui est la confiance en la rédemption effectuée par la mort du Christ, victime propitiatoire pour le genre humain. Donc deux thèses, qui ne sont pas complémentaires l'une de l'autre, mais complètes en elles-mêmes et, au fond, exclusives l'une de l'autre.

Notre espérance, lisons-nous d'abord, est fondée sur ce que Dieu, lorsque nous étions pécheurs, a témoigné de son amour pour nous en ce que le Christ pour nous est mort ; réconciliés à Dieu par la mort de son Fils, nous serons sauvés, rendus nous-mêmes immortels par la participation à l'immortalité de ce Fils ressuscité (v, 1-11) [1]. Et voici comment la chose est providentiellement advenue :

> C'est pourquoi, comme par un seul homme
> le péché dans le monde entra,
> et par le péché la mort,
> Et qu'ainsi en tous les hommes
> la mort passa,
> parce que tous ont péché...

Ici la phrase est coupée par une sorte de parenthèse, l'auteur s'étant avisé d'une explication nécessaire touchant la place que tient la Loi dans cette économie de salut. La

1. Sauf abstraction de deux gloses : dans v, 5, « parce que l'amour de Dieu », etc., surcharge suggérée à un rédacteur par la croyance commune (plutôt que par une influence montaniste) ; v, 9, tout entier, qui anticipe la conclusion naturelle formulée dans 10 ; mais le rédacteur a voulu évoquer la perspective du jugement dernier, conformément à la croyance primitive, tout en accentuant la réalité physique de la mort du Christ par la mention du sang. Cette préoccupation du rédacteur ne prouve pas que l'auteur principal ait été docète.

place n'est pas précisément celle que lui reconnaît Paul dans la thèse eschatologique :

Car, jusqu'à la Loi,
    le péché était dans le monde ;
Pourtant le péché n'est pas imputé,
    s'il n'y a pas de Loi,

Propos naïfs. Il ne faut pas demander à l'auteur si d'aventure le genre humain n'aurait pas connu quelque rudiment de loi morale avant la législation du Sinaï. Nous devons nous borner à constater l'équilibre apparent du système.

Mais régna la mort,
    depuis Adam jusqu'à Moïse,
Aussi sur ceux qui n'avaient pas péché
    à la manière de la transgression d'Adam,
    lequel est figure de celui à venir.

L'Adam à venir est évidemment le Christ ; car le discours se poursuit en opposant l'auteur de la perdition et l'auteur du salut. Ni la teneur du texte ni le contexte n'autorisent à substituer [1] « la postérité » à l'Adam « à venir ». Sans doute, on ne s'attend pas à trouver chez Marcion cette idée des deux Hommes, têtes de l'humanité, l'Adam pécheur étant comme l'antitype de l'Homme sauveur Jésus-Christ. Mais c'est que la gnose mystique dont nous tâchons de fixer les lignes n'est pas marcionite et qu'elle est antérieure à Marcion. Celui-ci s'est arrangé comme il a pu de ces deux Adam, qu'il trouvait dans le dossier attribué à Paul.

Mais, ce n'est pas que, comme la faute,
    ainsi soit la grâce.
Car, si, par la faute d'un seul,
    les autres sont morts,
A plus forte raison la grâce de Dieu
    et le don par grâce,
Celle du seul [2] Jésus-Christ,
    sur les autres ont surabondé,

1. Comme fait Turmel, I, 118.
2. Le mot « homme » qu'on lit ici dans le texte, fait surcharge ; mais le contexte montre que la glose ne change pas le sens.

Et il n'en va pas, comme pour l'unique pécheur,
aussi du don.
Car le jugement (aboutit), d'un seul,
à condamnation ;
Mais le don, de nombreux péchés,
à justification.
Car si, pour le péché d'un seul,
la mort a régné par un seul,
A plus forte raison, ceux qui l'abondance de la grâce
et du don de la justice reçoivent
Dans la vie régneront-ils
par le seul Jésus-Christ.
Or donc, comme par un seul péché
sur tous les hommes il y eut condamnation,
Ainsi, par un seul acte de justice,
à tous les hommes il y eut justification pour vie,
Car, comme par la désobéissance d'un seul homme
pécheurs ont été constitués les autres,
Ainsi, par l'obéissance d'un seul,
justes ont été constitués les autres.

Voilà qui est clair. Il y a deux chefs de l'humanité, Adam qui l'a perdue, le Christ qui l'a sauvée. Abraham et les promesses ne comptent ici de rièn. Mais la Loi ?

La Loi s'est introduite
pour qu'abondât le péché ;
Mais où abondait le péché
a surabondé la grâce,
Afin, comme a régné le péché par la mort,
ainsi la grâce règne par la justice
pour la vie éternelle par Jésus-Christ notre Seigneur.

On avouera que Paul, dans sa théorie eschatologique, comprenait autrement le rôle de la Loi. Mais notre gnostique s'empresse de combattre une objection que ses dires pourraient suggérer à de mauvais esprits : faudra-t-il rester dans le péché pour faire abonder la grâce ? A Dieu ne plaise !

Nous tous qui avons été baptisés en Christ Jésus,
c'est en sa mort que nous avons été baptisés.

Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême
dans la mort,
Afin, comme le Christ est ressuscité des morts
par la gloire du Père,
Qu'ainsi, aussi nous,
en nouveauté de vie nous marchions.
Car, si nous avons été associés symboliquement à sa mort,
aussi à sa résurrection nous le serons.

Les dernières lignes sont un peu embarrassées par excès de concision; mais le sens est clair. Etant donné le contexte, le symbole dont il s'agit ne peut être que le sacrement baptismal, dans lequel le chrétien est associé, — littéralement, *enté*, — au Christ mourant. Le résultat de cette mort symbolique, on va nous le dire, c'est la mort au péché ; et la conséquence de cette mort, c'est la participation à la vie immortelle. Ou plutôt, — car nous ne devons pas oublier qu'il s'agit d'un baptême par immersion, — l'immersion baptismale, en son premier moment, la disparition du baptisé sous l'eau, associe mystiquement le croyant à la mort du Christ et produit la disparition du péché ; en son second moment, la sortie de l'eau, elle associe mystiquement le croyant à la résurrection du Christ et lui est un gage de vie éternelle. Il est souverainement arbitraire d'introduire ici Marcion et le docétisme [1], comme si l'auteur avait voulu signifier que le croyant s'associait dans le baptême à la mort et à la résurrection apparentes du Christ, et n'obtenait ainsi qu'une apparence de régénération. Marcion lui-même aurait répugné à une pareille fantasmagorie, vu que, nonobstant son docétisme, il professait que le Christ était réellement mort et ressuscité. Mais il ne s'agit point ici de Marcion.

Notons que l'auteur, — et ce trait fait honneur à la qualité de son mysticisme ,— insiste beaucoup plus sur les conséquences morales de cette participation à la vie divine, que sur la garantie qui en résulte par rapport au salut.

1. Turmel, I, 120, n. 1.

Sachant ceci :
que notre vieil homme a été, avec lui (le Christ), crucifié,
Pour que fût anéanti le corps du péché,
de façon que nous ne soyons plus esclaves du péché....
Le Christ, ressuscité des morts, ne meurt plus,
la mort sur lui n'a plus pouvoir.
Car, pour ce qui est de sa mort,
au péché il est mort une fois pour toutes ;
Et pour ce qui est de sa vie,
il vit à Dieu.
De même vous, regardez-vous comme morts au péché,
mais comme vivants à Dieu en Christ Jésus....
Le salaire du péché, c'est la mort ;
mais le don de Dieu, c'est la vie éternelle en Jésus-Christ notre [Seigneur.
Car, lorsque nous étions en la chair,
les passions des péchés, éveillées par la Loi
Agissaient en nos membres
pour fructifier à la mort.
Mais maintenant nous avons échappé à la Loi,
morts à ce en quoi nous étions retenus,
En sorte que nous servons dans la nouveauté de l'esprit
et non dans la vétusté de la lettre.

L'auteur s'attarde quelque peu en ses déductions ; mais son système, au moins de son point de vue, est en équilibre logique, et ce système est suffisamment clair, tant qu'on ne cherche pas à y introduire ce qu'il n'a pas songé à y mettre : à la trilogie Loi-péché-mort correspond la trilogie grâce-sainteté-immortalité.

Mais ce qui est dit de la Loi aura choqué un lecteur d'esprit moins absolu, qui, pour concilier cette thèse mystique avec la thèse eschatologique, a jugé bon de loger ici même (vii, 7-25) une petite dissertation sur le conflit intérieur qui se produit entre la conscience du devoir et la concupiscence charnelle. Ainsi la question est transposée du terrain théologique sur le terrain psychologique, où le rédacteur paraît avoir consciemment utilisé la philosophie de son temps. Mais ce n'est pas cela qu'on lisait dans la théorie eschatologique de Paul ; et moins encore le lisait-on dans la théorie gnostique : selon la théorie eschatologique, la Loi

de Moïse avait été une révélation de Dieu ; selon la théorie gnostique, elle n'avait fait qu'aggraver la condition naturelle de l'homme pécheur en explicitant la conscience du péché. Aucun artifice de logique ne saurait pallier cette dissidence, et il est inutile d'insister. Croira qui voudra que Paul a voulu exposer deux systèmes contradictoires pour se donner ensuite la satisfaction de paraître les accorder.

Le chapitre VIII, si l'on met à part quelques additions palliatives [1], achève l'exposé de la théorie gnostique :

Nulle condamnation donc maintenant pour ceux qui sont en Christ [Jésus ;
car [2] la loi de l'esprit, de la vie en Christ Jésus,
t'a libéré de la loi du péché et de la mort.
Car Dieu, ayant envoyé son propre Fils
dans la ressemblance de la chair du péché
et à cause du péché,
A condamné le péché dans la chair,
afin que la justice de la Loi s'accomplît en nous,
Qui ne marchons pas selon la chair
mais selon l'esprit.

On voudrait [3] que « la ressemblance de la chair du péché » signifiât « l'apparence de la chair », et que l'auteur eût enseigné ici le docétisme de Marcion. Mais ressemblance (ὁμοίωμα) dit autre chose que simple apparence ; et dans le complexe : « ressemblance de la chair du péché », l'accent ne porte pas sur « la chair », puisque l'on dit aussitôt que « Dieu a condamné le péché dans la chair », dans toute chair humaine, c'est-à-dire aussi bien dans la chair du

1. Dans VIII, 3 : « ce qui était impossible à la Loi, ce à quoi elle était impuissante à cause de la chair », glose conçue dans le même esprit que l'enclave VII, 7-25 (noter, en passant, que l'enclave, autant qu'on en peut juger d'après Tertullien et autres, figurait au moins en partie dans le texte de Marcion) ; dans VIII, 9 : « si toutefois l'Esprit de Dieu habite en vous », etc., réflexion conçue d'après la doctrine commune de l'Église ; de même VIII, 11, où l'on a soin d'introduire aussi la résurrection des corps ; VIII, 14-17, 23, les mots : « nous qui avons reçu les prémices de l'esprit », 26-27 (dans ce dernier passage il est fait allusion à la glossolalie, ce qui n'oblige aucunement à renvoyer la glose au temps du montanisme) ; VIII, 36, citation du *Psaume* XLIV, 23, qui fait surcharge, en rapport avec un temps de persécution.
2. Place de la première addition signalée dans la note précédente.
3. Turmel, I, 125, n. 2.

Christ, représentative de toute chair pécheresse ; l'accent porte sur le mot « péché », parce que le péché n'était pas dans la chair propre du Christ autrement que par représentation. L'auteur a dit assez clairement ce qu'il voulait dire. Il n'est pas davantage marcionite quand il dit que « Dieu a envoyé son Fils » : le Dieu bon de Marcion n'envoie pas son Fils sur la terre ; il prend lui-même en Jésus la forme de l'humanité.

L'auteur paraît s'exalter à mesure qu'approche la fin de son poème.

Si le Christ est en vous,
le corps est mort à cause du péché,
mais l'esprit est vie à cause de la justice...
Si selon la chair vous vivez, vous devrez mourir ;
mais, si par l'esprit vous mortifiez les actions du corps, vous vivrez
Car j'estime que ne sont pas à comparer les souffrances du temps prése
avec la gloire qui doit être manifestée en nous,
Car la création impatiente
aspire à la manifestation des fils de Dieu ;
Car à la vanité la création a été soumise,
non de son gré, mais à cause de celui qui l'a soumise,
Avec espoir qu'aussi la création elle-même
sera libérée de l'esclavage de la corruption
pour (être associée à) la liberté de la gloire des enfants de Dieu.

Cette association de la nature à l'espérance des croyants n'a rien de marcionite ; car la création du monde visible est attribuée par Marcion à un dieu inférieur ; Marcion ne sauve que les âmes des croyants. Ici l'on nous affirme que le monde visible sera régénéré quand apparaîtra la gloire des enfants de Dieu. Du reste, tout ce passage (VIII, 19-22) paraît avoir été omis dans le texte de Marcion [1].

1. Témoignage d'Origène, *Hom.* I, 7, *in Ezech.* (voir Harnack, *Marcion*, 106*). Ce que nous lisons ici touchant l'asservissement conscient et involontaire de la création n'est pas très clair pour nous ; mais, puisqu'il est de toute évidence, par l'ensemble du passage, que Marcion est aussi étranger que possible à ces spéculations, il n'est pas indiqué d'épiloguer sur un seul détail : « à cause de celui qui la soumise », pour évoquer le démiurge de Marcion (Turmel, I, 33-34). Dans la pensée de l'auteur, la création, comme les enfants de Dieu,

Tant qu'ils sont en ce monde, les croyants ne sont « sauvés qu'en espérance » ; mais

Nous savons qu'à ceux qui aiment Dieu
tout concourt en bien,
à ceux qui selon (son) dessein sont appelés,
Parce que, ceux qu'il a prévus,
il les a prédestinés conformes à l'image de son Fils
pour que (celui-ci) soit l'aîné de nombreux frères.
Or, ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ;
ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés
ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés.
Que dirons-nous donc à cela ?
Si Dieu est pour nous,
qui sera contre nous ?...

Inutile de poursuivre la citation de cette magnifique tirade, qui doit être la conclusion de ce que nous avons appelé, faute de meilleure désignation, la théorie mystique du salut dans l'Epître aux Romains.

Il n'y fallait pas d'autres morales. Aussi bien certaines des moralités qu'on trouve dans les derniers chapitres peuvent être en affinité avec ce que nous venons d'analyser, mais semblent secondaires par rapport à cet exposé général.

Nous avons déjà signalé [1] incidemment le caractère adventice de la double diatribe, contre les païens et contre les Juifs, qui se lit, dans l'Epître aux Romains (I, 18-III, 20), entre le préambule et les deux théories du salut que nous venons d'analyser. De cette surcharge il n'est pas malaisé de déterminer l'intention. On vient de lire, dans la conclusion du préambule, que « la justice de Dieu »,— sa justice bienfaisante, par laquelle s'opère la justification gratifiante

aspire à une libération finale ; il y a une régénération de l'univers créé. D'après ce qui nous a été dit, il n'y a qu'un Dieu, auteur du monde ; mais la mort est entrée dans le monde par le péché, et le péché d'Adam n'aura pas infecté que le genre humain, il a infecté toute la création, comme il a infecté toute chair. Dieu lui-même avait décrété cet asservissement en condamnant l'homme à la mort, s'il péchait ; il avait pareillement décrété la libération finale par l'envoi de son Fils. Le mot « vanité » peut très bien désigner les puissances cosmiques inférieures que nous retrouverons dans I *Corinthiens*, II, 8.

1. *Supr.*, p. 17, n. 1.

du croyant, — « se révèle de la foi à la foi, selon qu'il est écrit, que « le juste par la foi vivra » ; et tout à coup il est parlé d'une autre révélation, celle de la colère divine qui se manifeste sur les païens par le comble d'immoralité où ils sont parvenus pour avoir fermé les yeux au témoignage que la nature rend à son auteur. Morceau de violente et malveillante critique du polythéisme, unique en son genre dans nos Epîtres, et que l'on dirait avoir été emprunté à quelque livre juif ; car celui qui l'a utilisé se retourne aussitôt contre les Juifs pour leur signifier qu'ils pourraient s'appliquer à eux-mêmes tous les reproches qu'ils adressent aux païens. Toutefois l'auteur veut bien reconnaître que le Juif qui observe la Loi n'est pas repréhensible ; de même le païen qui l'observe par honnêteté naturelle [1]. La vraie circoncision est celle du cœur. Après tout, c'est aux Juifs qu'ont été confiés les oracles de Dieu. — Mais, s'ils sont incrédules ? — La justice de Dieu triomphera dans leur punition. — Faut-il qu'on fasse du mal pour procurer à Dieu l'honneur de sa justice ? — C'est calomnie de nous prêter pareille opinion. — Alors quoi ? — Nous avons établi que Juifs et Grecs sont tous sous le péché, par conséquent tous sont justiciables de Dieu. — Ici s'arrête ce petit jeu de dialogue, où il n'est, certes, pas question de calomnies marcionites et où il n'y a pas de réplique antimarcionite, mais un exercice de polémique assez superficielle, tant contre les païens que contre les Juifs, pour laisser entendre que tous feraient sagement de se rallier à la foi du Christ. Le conseil peut être bon, mais tout cela, eu égard au corps de l'Epître, n'est qu'une surcharge très artificielle et un hors-d'œuvre plutôt médiocre.

La doctrine mystique, dans l'Epître aux Galates, ne se présente pas comme un commentaire adapté à la doctrine

1. Ce qu'on lit dans II, 14-15, touchant la conscience du bon païen, est une surcharge visible à l'égard de son contexte (le v. 16 rejoint le v. 13, par-dessus 14-15, comme le fait remarquer Turmel, I, 107) ; toutefois la glose est une explication de 12-13, et qui n'y contredit pas. Notons que, d'après Tertullien, Marcion avait omis I, 19-II, 1 (le gros de la diatribe contre les païens, qui lui aura inspiré un juste dégoût), II, 2, allégé, se rattachant à I, 18 ; mais il avait retenu une bonne partie de II, 2-III, 20.

eschatologique : c'est que le Paul mystique domine toute l'Epître, s'étant constitué l'interprète de la carrière de Paul jusqu'au conflit d'Antioche, et c'est comme suite à la relation du conflit que vient, en manière d'instruction contre la conversion au judaïsme, non un exposé, mais une application de la doctrine. Ainsi le fond eschatologique de la lettre a été, dans une certaine mesure, éliminé par le rédacteur gnostique. Dans cette hypothèse, qui paraît être la réalité, ce n'est pas par la fougue de son esprit que le rédacteur passerait, sans s'en apercevoir, de l'histoire des faits à la polémique doctrinale ; l'histoire, comme il la contait, était la préface de la polémique. Ainsi le discours à Céphas devient un discours au lecteur. Judaïser, reprendre les observances de la Loi (*Galates*, II, 14) [1], c'est renier le Christ, qui vit dans le vrai croyant (II, 18-21), et qui l'a complètement libéré du joug de la Loi (III, 1, 3-4) [2]. Mais bientôt le rédacteur gnostique, laissant subsister le fond eschatologique de la lettre, se borne à y insérer des explications qui continuent en quelque façon son plaidoyer (III, 10, 13, 19 *a*, 26-28 ; IV, 4-5, 7 ; V, 1-6) [3], l'instruction gnostique se terminant par une large exhortation morale (V, 13-26 ; VI, 7-8, 12-16) [4] dont la conclusion est que « la circoncision n'est rien, ni l'incirconcision, mais » ce qui importe est d'être « nouvelle créature », au sens où l'entend la gnose de l'Epître

1. On ne peut guère s'empêcher de reconnaître (avec Turmel, III, 191, n. 1) dans *Galates*, II, 15-17, une sorte de commentaire qui fait surcharge et qui a été rédigé dans l'esprit de *Romains*, II, 17-29.

2. Dans III, 2 et 5, on a un commentaire surajouté, comme dans II, 15-17, *supr.*, n. 1.

3. Noter dans III, 19 *b*-25, la longue glose adventice sur le rôle de la Loi, promulguée par les anges, avec un intermédiaire, et qui aurait été une sorte de préparation pédagogique à la venue du Christ. Rien n'invite à regarder comme glose dans IV, 4, les mots : « né de femme, né sous Loi », la première assertion signifiant que le Christ était homme, et non pas la conception virginale, et la seconde : « né sous Loi », paraissant exigée par la suite du discours, 5 : « afin de racheter ceux qui étaient *sous Loi* ». Autres gloses dans IV, 6, et 8-10, cette dernière dans l'esprit du rédacteur mystique (comparer IV, 3, ce qui est dit des « *éléments* du monde », expression dont le sens mythologique est très précis).

4. La glose de VI, 1-6, qui coupe la moralité gnostique, est relativement tardive, mais purement disciplinaire et sans couleur doctrinale.

aux Romains. C'est même grâce à cette gnose que l'on peut comprendre l'application qui s'en fait dans la polémique anti-judaïsante du rédacteur gnostique de l'Epître aux Galates. Mais on dirait que ce rédacteur a en vue un réel péril de judaïsation par la contagion de quelque mystère judaïsant analogue à celui qui est dénoncé dans l'Epître aux Colossiens (II, 16-23) [1]. Pour la présente étude, l'intérêt de l'Epître aux Galates n'est pas dans sa gnose doctrinale, identique à celle de l'Epître aux Romains, mais dans la partie de cette Epître où apparaît la personnalité gnostique de Paul, et qui sera examinée dans notre second chapitre.

III

Plus délicate est l'appréciation des leçons particulières de morale qui ont été logées entre l'exposé des deux thèses générales et la conclusion authentique de la lettre aux Romains. Il s'agit des chapitres XII-XV, 7 [2], paquet de leçons morales dont on eût fort bien pu se passer, vu que les deux théories du salut portaient leur moralité en elles-mêmes. D'ailleurs, Paul n'était pas en cas d'adresser des conseils moraux particuliers à une communauté qu'il ne connaissait pas et près de laquelle il avait besoin seulement de se ménager un accueil favorable. Mais de telles moralités, — au fond, pièces de catéchèse courante, — sont coutumières dans les Epîtres : on n'aura pas voulu que l'Epître aux Romains en fût dépourvue. Il n'est pas surprenant que ces enseignements soient artificiellement groupés et qu'on soit fort empêché d'en découvrir l'opportunité par rapport à la

1. Il sera question plus loin de ce mystère. Noter de part et d'autre la mention des « éléments » (cf. *supr.*, p. 28, n. 3).

2. Se rappeler que XV, 8-12, est un morceau, le morceau final, de la thèse eschatologique ; le caractère de XV, 13 a été indiqué ci-dessus, p. 13, n. 2. La monition contre les hérétiques, XVI, 17-18, est tout à fait mal placée ; elle est dans le courant gnostique de l'Epître. La doxologie finale, XVI, 25-27 (sauf les mots de 26 : « par les Ecritures prophétiques », addition orthodoxe) est, de l'aveu des critiques, une composition marcionite qui a trouvé asile dans les manuscrits de l'Eglise Elle n'est d'ailleurs pas primitive dans Marcion, qui avait simplement retranché de son texte les chapitres XV-XVI. Cf. Harnack, *Marcion*, 108*.

situation de la communauté romaine aux temps apostoliques ; ils donnent plutôt, en général, une impression de déjà vu et d'adaptation peu naturelle.

Un premier bloc de conseils moraux (XII) se présente, assez logiquement ordonné, plutôt dans le ton de la théorie gnostique, mais comme surajouté, et sans le moindre esprit de secte ni spéciale originalité. La comparaison des fidèles et de leurs fonctions respectives dans la communauté, avec les rôles divers des membres dans le corps humain (XII, 3-8) [1], évoque la longue description qui se lit dans I *Corinthiens*, XII ; et la dépendance pourrait bien n'être pas du côté de I *Corinthiens*, qui pourtant n'est pas du tout premier âge chrétien. Notre auteur connaît deux genres d'enseignement, la prophétie inspirée et le ministère de l'instruction catéchétique ou de l'exhortation morale. Point à considérer, puisque l'état normal d'une communauté comporterait des prophètes et des ministres ordinaires de l'instruction ; c'est le régime que connaît la *Didaché*, plutôt encore celui que nous révèle le Pasteur d'Hermas. Tel conseil (XII, 14) fait écho au Discours sur la montagne (*Matthieu*, V, 14). L'utilisation de la Loi (*Deutéronome*, XXXII, 35) et des *Proverbes* (III, 4-7 ; XXV, 22) dans XII, 19-20, suffirait à écarter l'idée d'une origine marcionite. En somme, large instruction conçue dans le meilleur esprit chrétien, mais qui n'est ni très originale ni de l'âge primitif.

D'autre caractère et pas plus ancienne est la recommandation formelle d'obéir aux pouvoirs établis, parce qu'ils viennent de Dieu (XIII, 1-7). Surcharge palpable à l'égard de son contexte ; car la suite des conseils moraux reprend avec XIII, 8, et se poursuit jusqu'à la fin du chapitre. Une pareille recommandation, dans les termes où elle est donnée, nous amène au temps des Pastorales, au temps des premiers apologistes, au temps où fut écrite la Première

1. Dans XII, 2, Paul se met en avant comme donneur de conseils. L'auteur de la théorie gnostique (V-VIII) s'efface complètement derrière son sujet, il ne prend pas la parole en son nom personnel. L'indice n'est peut-être pas sans signification par rapport à l'origine des documents.

de Pierre, au temps des Antonins. Ce n'est certes pas aux premiers temps du christianisme que l'on a proclamé ainsi l'origine divine de l'autorité impériale. La leçon de la charité (XIII, 8-10) fait écho à la tradition évangélique (voir *Matthieu*, XXII, 34-40, la question du grand précepte) et même au cantique de l'amour (I *Corinthiens*, XIII, 4). Tout cela aussi bien nous renvoie au second siècle. Ce qu'on nous dit touchant la vigilance, la préoccupation du « jour » et la nécessité de combattre les « œuvres de ténèbres » par les « armes de la lumière » est au niveau d'*Ephésiens*, VI, 10-17.

Il est moins facile de savoir ce qu'on a voulu signifier dans XIV-XV, 7. Rien n'est plus arbitraire que de prétendre y reconnaître une évolution de la coutume pascale de l'Eglise romaine au temps d'Anicet, comme si la coutume romaine n'avait pas été fixée auparavant ; comme si la Pâque du dimanche avait été inaugurée à Rome sous une influence marcionite, vers 140, et avait prévalu vers 155-165 ; comme si l'observance quartodécimane, avec immolation de l'agneau pascal (?), avait été jusque-là universelle dans les communautés ; un quart de siècle après, l'évêque de Rome, Victor, n'aurait pas hésité à excommunier les communautés d'Asie parce qu'elles restaient fidèles à l'observance ancienne. Or notre texte ne dit mot de la Pâque ; or Irénée, qui nous documente sur le sujet, et qui sait bien d'ailleurs que l'observance de la Pâque dominicale est moins ancienne que l'autre, ne nous en représente pas moins Anicet et Polycarpe conférant ensemble à Rome et restant inébranlables dans leur observance, le premier fondé sur la tradition de ses prédécesseurs, et le second sur la tradition apostolique. De l'observance quartodécimane le quatrième Evangile est le livret autorisé, qui fait mourir le Christ à l'heure où était immolé l'agneau pascal. De la Pâque dominicale Marc et les deux autres Synoptiques après lui sont les livrets normaux, qui, moyennant un glissement rédactionnel où le dernier repas de Jésus s'identifie au repas pascal des Juifs, instituent une façon de semaine sainte qui culmine dans la résurrection du Christ. Est-ce encore Marcion qui aura modifié ainsi le schéma originel

de la passion dans Marc ? Est-ce que rien ne se sera fait ni écrit dans l'Eglise entre Paul et Marcion ? Ceci soit dit, non pour combattre une thèse qui tombe toute seule, mais pour mettre en relief l'inconvénient d'une certaine logique et d'une certaine méthode insuffisamment réelles [1].

Notre texte nous met en présence de chrétiens qui pratiquent certaines observances relatives à certains jours, et certaines abstinences auxquelles d'autres ne se croient pas tenus. Des tendances encratites se sont manifestées dans les communautés chrétiennes avant Marcion. L'auteur de notre document — on ne voit pas bien la nécessité d'en admettre deux, un pour XIV, 1-12, et un pour XIV, 13-XV, 7) — prêche la tolérance mutuelle, tout en spécifiant que ceux qui ne partagent pas les scrupules de certains doivent pourtant avoir à cœur de ne pas scandaliser ces derniers, se faire eux-mêmes abstinents en l'occasion, rien que pour ne pas troubler la conscience de leurs frères scrupuleux [2]. Une imitation de I *Corinthiens*, VIII, 1-13 (la question des idolothytes) paraît vraisemblable. Pour apporter plus de précision dans les conjectures il faudrait savoir en quel endroit le dossier épistolaire de Paul a été constitué, la compilation de l'Epître aux Romains a été élaborée. Mais ce n'est pas dans les tout premiers temps de la propagande chrétienne que se sont produites des observances aussi particulières que celles qui sont ici visées. C'est encore au temps des Pastorales qu'il faut se reporter ; et nous retrouverons les Pastorales.

1. On peut voir le développement de la thèse dans Turmel, I, 64-84.
2. Il a été remarqué plus haut, p. 29, n. 2, que Marcion terminait sa recension de l'Epître avec ce qu'il retenait de notre ch. XIV, sur les mots : « Tout ce qui ne se fait pas par conviction est péché » (v. 23), suivis probablement de quelque formule de pieux souhait. Ce qu'on lit dans XV, 4, sur les Ecritures et leur utilité, n'était pas pour lui agréer, ni ce que Paul dit de son voyage à Jérusalem, ni les salutations du ch. XVI, s'il les a connues.

CHAPITRE II

Les deux personnages de Paul

Deux théories du salut se sont révélées à nous dans le corps de l'Epître aux Romains ; mais un seul des deux auteurs nous serait facilement définissable, celui qui évoque avec un sentiment profond de son origine israélite et de son amour pour son peuple la promesse faite à Abraham et dont bénéficient actuellement les Gentils avec les Juifs. De personnalité mystique s'opposant au Paul de la théorie eschatologique, ou s'assimilant à lui pour le transformer en apôtre unique du mystère, nous avons à peine trouvé quelque trace [1]. On dirait que la théorie mystique a existé d'abord pour elle-même et qu'elle a été ajustée en manière de correctif à la théorie eschatologique par un disciple de son premier auteur. Mais un Paul mystique se présente ailleurs, notamment dans l'Epître aux Galates et dans certaines parties principales des deux Epîtres aux Corinthiens, qui ne s'intitule pas seulement apôtre du mystère, mais se proclame lui-même apôtre unique de ce mystère de salut, qui serait l'unique Evangile véritable.

I

Une prétention aussi exorbitante n'a pas jusqu'à présent déconcerté les critiques qui admettent l'authenticité à

1. Seule la monition de XVI, 17-18 (citée *supr.*, p. 29, n. 2, est dans le ton violent que le Paul gnostique prend volontiers à l'égard de ses adversaires censés judaïsants.

peu près intégrale des grandes Epîtres. Ces critiques continuent de penser que Paul a été le véritable fondateur de l'Eglise hellénochrétienne, et ils expliquent par l'exubérance de son génie, aussi par son tempérament visionnaire, l'espèce de polarisation qui se serait faite de toutes ses expériences religieuses dans la vision inaugurale qui le convertit à la foi du Christ. L'hypothèse, au fond, serait assez compromettante pour Paul lui-même, et sans doute ne résout-elle pas toutes les difficultés du problème, par exemple, elle n'explique pas pourquoi, dans *Romains* et dans *Galates*, Paul raisonne alternativement d'après deux systèmes de doctrine, dont l'un, la théorie eschatologique, est incompatible avec la prétention du Paul mystique à être l'unique dépositaire et l'apôtre unique de l'Evangile uniquement vrai. Resterait donc à savoir si le Paul mystique appartient à l'ordre de l'histoire ou bien à celui de la fiction théologique. Dans cette dernière hypothèse, l'on ne devra pas être suspect d'attenter à la gloire du véritable Paul, si l'on réussit tout simplement à montrer comment a été construite la personnalité fictive et demesurée du Paul gnostique. Le problème est de première importance, car le Paul mystique paraît fort bien connaître l'histoire de l'autre, qu'il raconte comme sienne ; mais la question est de savoir s'il ne la travestit pas en la racontant.

Il convient de commencer nos investigations par l'Epître aux Galates, où nous trouvons esquissée la carrière de l'Apôtre depuis sa conversion jusqu'au conflit d'Antioche, qui le sépara de Pierre et des autres missionnaires chrétiens ; subsidiairement viendra la considération du Paul gnostique dans les deux Epîtres aux Corinthiens.

Dans *Galates*, la prétention du Paul gnostique s'affiche dès la suscription (I, 1-3) :

> Paul, apôtre [1],
> non de la part d'hommes ni par homme,

1. Dans I *Thessaloniciens*, I, 1, Paul n'affecte aucun titre : « Paul, Silvain et Timothée, à la communauté des Thessaloniciens » etc., (de même dans II *Thess.*, I, 1) ; I *Corinthiens*, I, 1 : « Paul, apôtre appelé, de Christ Jésus, par la volonté de Dieu, et Sosthènes le frère »,

Mais par Jésus-Christ et Dieu le Père,
qui l'a ressuscité des morts [1],
Et tous les frères qui sont avec moi,
aux communautés de la Galatie :
Grâce à vous soit et paix,
de la part de Dieu notre Père,
et du Seigneur Jésus-Christ,
Qui s'est donné lui-même pour nos péchés,
afin de nous arracher au présent âge [2] mauvais,
Selon la volonté de notre Dieu et Père,
à qui soit la gloire dans les âges des âges
Amen.

Paul ici ne revendique pas seulement la qualité d'apôtre contre des gens qui, sans doute, la lui contestaient, mais il spécifie que, cette qualité, il la tient directement de Jésus-Christ et de Dieu le Père, à la différence d'autres qui tiennent leur mission d'hommes. Ces derniers pourraient bien avoir représenté originairement la forme ordinaire de l'apostolat : délégation de missionnaires choisis, recommandés et sustentés par un groupe chrétien [3]. Et c'est ainsi que Paul lui-même est devenu apôtre, en des conditions que l'Epître aux Galates ne laisserait pas soupçonner.

etc. ; II *Corinthiens*, I, 1 : « Paul, apôtre de Christ Jésus par la volonté de Dieu, et Timothée le frère », etc. ; *Romains*, I, 1 : « Paul, serviteur de Christ Jésus, apôtre appelé, destiné à l'Evangile de Dieu, etc. ; *Colossiens (Ephésiens)*, I, 1 : « Paul apôtre de Christ Jésus par la volonté de Dieu », etc. ; *Philippiens*, I, 1 : « Paul et Timothée, serviteurs de Christ Jésus, à tous les saints en Christ », etc. ; I *Timothée*, I, 1 : « Paul, apôtre de Christ Jésus, par ordre de Dieu notre sauveur et de Christ Jésus notre espérance, à Timothée », etc. ; II *Timothée*, I, 1 : « Paul, apôtre de Christ Jésus par volonté de Dieu, selon la promesse de la vie qui est en Christ Jésus, à Timothée », etc. ; *Tite*, I, 1 : « Paul, serviteur de Dieu, apôtre de Jésus-Christ selon la foi des élus de Dieu », etc., etc. ; *Philémon*, 1 : « Paul, prisonnier de Christ Jésus, et le frère Timothée, à Philémon », etc. De ces adresses, les plus modestes ont toute chance d'être les plus authentiques.

1. Au témoignage d'Origène *(in Gal.)*, Marcion omettait : « et Dieu le Père », lisant : « Jésus-Christ, qui s'est ressuscité des morts ». Hernack, *Marcion*, 66*.

2. Nul motif de supprimer ici « le présent âge » pour ne laisser que « le Mauvais », qui serait le démiurge de Marcion (Turmel, III, 83).Cf. *Romains*, XII, 2, ce qui est dit de « cet âge ».

3. Sur cette question de l'origine de l'apostolat et des applications diverses qu'a reçues le mot « apôtre », voir *La Naissance du Christianisme*, 136-140.

Dans une notice des Actes (xiii, 1-2) qui paraît tout à fait sûre, nous lisons : « Or étaient à Antioche, dans la communauté du lieu, des prophètes et des docteurs : Barnabé, Siméon dit le Noir, Lucius de Cyrène, Manaën, familier d'Hérode le tétrarque, et Saul. Et comme ils rendaient culte au Seigneur et jeûnaient, l'Esprit saint dit : « Appliquez-moi Barnabé et Saul à l'œuvre où je les ai appelés. » La suite montre qu'il s'agit d'une mission continue à réaliser en dehors de la ville, très probablement la mission de Syrie-Cilicie [1], dont le Paul gnostique va nous dire qu'il l'a entreprise de lui-même et tout seul. Nous reviendrons bientôt sur ce point.

Puisque le Paul gnostique ne tient sa mission d'aucun homme mais de Jésus-Christ, c'est qu'il ne considère pas le Christ comme un homme, mais comme un être transcendant qui est venu sur la terre pour détruire le règne du péché et sauver les hommes d'un monde asservi au mal. Le caractère unique de cette vocation s'exprime plus énergiquement encore dans ce que le même auteur dit un peu plus loin (i, 11-12) :

Car je vous (le) déclare, frères :
l'Evangile annoncé par moi,
il n'est pas selon homme.
Car, moi, ce n'est pas d'un homme que je l'ai reçu
ni que je l'ai appris,
mais par une révélation de Jésus-Christ.

Il y aurait donc un ou plusieurs Evangiles humains dans leur garantie, sinon dans leur caractère, et un seul Evangile divin par son contenu et son autorité, celui que Paul a reçu immédiatement de Jésus-Christ. Avant de déterminer le sens d'une pareille assertion, notons qu'elle est en contradiction avec quelques lignes (i, 6-7) qui viennent immédiatement après la suscription et qui ont chance de représenter le début de la lettre que Paul écrivit réellement aux fidèles de Galatie :

1. Pour la discussion de ce passage et de la mission dont il s'agit, voir *La Naissance du Christianisme*, 170-177.

Je m'étonne que si promptement vous vous détourniez de celui qui vous a appelés à la grâce du Christ, pour (suivre) un autre Evangile: ce n'en est pas un autre, c'est qu'il y a des gens qui vous troublent et qui veulent renverser l'Evangile du Christ.

Il n'y a pas ici deux sortes d'Evangile, et Paul ne se considère pas comme le seul détenteur de l'Evangile véritable ; il y a seulement des gens, — les judaïsants qui sollicitent les Galates à la circoncision, — qui sont en train de détruire l'Evangile par une pareille exigence. L'Evangile, en somme, est la chose de tous les missionnaires, mais certains le comprennent de travers. Ceci ne semble pas avoir été conçu dans le même plan que les déclarations hautaines du Paul gnostique.

Mais qu'est-ce que celui-ci peut bien vouloir entendre par « Evangile selon homme » ? Pierre et les anciens disciples de Jésus n'avaient pas fait que recueillir son enseignement, ils avaient « vu » aussi le Christ, tout comme Paul, après sa résurrection. Ce n'est donc pas à eux que le Paul gnostique s'adresse en rejetant des Evangiles qui sont « selon homme ». Mais à qui parle-t-il, et que dit-il ? Veut-il dire que les Evangiles autres que le sien sont des inventions humaines ; dans cette hypothèse, il devrait dire plutôt que ce sont de faux Evangiles. Ne viserait-il pas la forme et la présentation d'écrits évangéliques ? L'idée a été suggérée [1] déjà qu'il y avait là une allusion aux Evangiles de l'Eglise, qui sont « selon Marc », « selon Matthieu », etc. Cela n'est pas aussi invraisemblable qu'on le pourrait croire ; mais cela nous mènerait droit au second siècle, et pas dans les toutes premières années.

Le même Paul, qui prétend être seul à tenir de Jésus lui-même le véritable Evangile, raconte comment la chose advint :

Vous avez ouï parler de ma conduite autrefois dans le judaïsme, qu'à outrance je persécutais la communauté de Dieu... Mais quand il plut à Celui qui m'avait distingué dès le sein de ma mère... de

1. Par Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*[3], 377-380.

révéler son Fils en moi pour que je l'annonce parmi les Gentils, aussitôt, sans prendre conseil de la chair ni du sang, sans monter à Jérusalem auprès de ceux qui étaient apôtres avant moi, je m'en allai en Arabie, puis de nouveau je retournai à Damas.

C'est donc à Damas que ce Paul avait eu la révélation qui le transforma de persécuteur en apôtre, et en apôtre qui n'avait besoin de rien apprendre de ceux qui avant lui prêchaient le Christ. N'est-il pas vrai pourtant qu'il devait savoir déjà quelque chose de ce Jésus qu'il avait persécuté ? N'est-il pas vrai qu'il a dû recevoir le baptême à Damas et s'agréger ainsi au groupe chrétien qui s'était formé en cette ville ? N'est-il pas vrai qu'il suppose à Jérusalem un centre d'apostolat qui n'y existait pas, et qu'il considère les Douze comme des apôtres, alors que ces Douze n'exerçaient pas, à proprement parler, un ministère d'apostolat, et que le nom d'apôtres ne leur a été attribué, même réservé, qu'assez tard dans la tradition, c'est-à-dire par la légende. Le Paul qui parle ici a donc vécu dans un temps où cette réserve était un fait accompli ; ce porte-parole de Paul polémise contre des porte-parole de ces Douze et de Pierre leur chef. La conclusion s'impose dès l'abord.

Mais voici, dans notre texte (I, 18-20), une contradiction flagrante au fond, et que l'on a tâché d'atténuer dans la forme :

Ensuite, après trois ans, je montai à Jérusalem pour faire la connaissance de Céphas, et je restai auprès de lui quinze jours ; mais je ne vis aucun autre des apôtres, si ce n'est Jacques, le frère du Seigneur. Ce que je vous écris, (j'atteste) devant Dieu que je n'y mens point.

A quoi bon ce serment pour garantir une chose si simple, si c'était la vérité ? La contradiction est palpable avec ce qui précède, où notre Paul a déclaré qu'il n'avait rien à apprendre des gens de Jérusalem. Elle ne l'est pas moins avec ce qui suit, puisque ce Paul va nous dire que les communautés de Judée ne l'avaient jamais vu, et qu'elles avaient appris seulement la nouvelle de sa conversion et de son

activité apostolique. Mais il y a plus : l'enclave que nous venons de citer manquait dans le texte marcionite, et ce n'est pas Marcion qui l'en avait retranchée, puisqu'elle est exclue par la teneur générale de l'exposé où l'on a voulu la glisser par manière de correctif. L'intention était de montrer Paul faisant acte de subordination à Pierre ; pour atténuer la contradiction avec le contexte, on a écrit qu'il était bien venu à Jérusalem, mais qu'il n'y avait vu que deux personnes, Pierre et Jacques, qui a bien l'air d'être compté ici parmi les Douze, bien qu'il n'en est pas fait partie, et que, du reste, il ne semble pas avoir jamais été un propagandiste.

Ce n'est pas petit embarras pour les commentateurs que d'adapter les « trois ans » de l'enclave avec la chronologie esquissée par le Paul mystique : faut-il les ajouter ou les intégrer aux quatorze ans marqués (II, 1) comme terme du voyage à Jérusalem qui est mentionné après la mission de Syrie-Cilicie ? Les deux combinaisons ne sont pas moins arbitraires l'une que l'autre : il faut laisser les trois ans au compte de l'interpolateur qui les a inventés. Celui-ci était animé du même esprit que la rédaction des Actes [1]. Mais ce cas est d'importance : voici un faux glissé au milieu d'une Epître et garanti comme vérité par un serment solennel ! Par quelle sorte de personnes étaient donc gardées les lettres de Paul ? Tertullien, en son traité *Du Baptême* (17), gravement nous raconte l'aventure de ce prêtre d'Asie qui, vers 160-170, fut destitué de son emploi pour avoir trop mis du sien dans certains *Actes de Paul*, qui, nonobstant l'aveu du faux et sa condamnation, n'ont pas perdu tout crédit. Le faussaire était d'Asie, et il avait agi « pour

1. Les Actes (VIII, 26-35) ont un récit parallèle à la note de notre interpolateur et qui dit à peu près le contraire : Saul, fuyant Damas, serait venu à Jérusalem pour entrer en relations avec « les disciples » et n'y aurait pas réussi d'abord parce que ceux-ci ne croyaient pas à sa conversion ; grâce à Barnabé, il aurait été introduit auprès des « apôtres » ; après quoi, il aurait prêché ouvertement avec eux dans Jérusalem le nom du Seigneur. Inutile de dire que ce petit roman ne contient pas un mot de vérité ; et, si tout ne nous trompe, il n'a pas été conçu dans l'ignorance de *Galates*, I, 18-20, mais en regard de cette fiction, pour la perfectionner.

l'amour de Paul », disait-il. Il venait un peu tard, quand la légende officielle de Paul était fixée, et ses Epîtres officiellement reconnues. Mais, n'en doutons pas, tous ceux qui ont mis la main aux Epîtres, tant qu'elles furent sur le métier, avant la fixation du canon, ont agi aussi « pour l'amour de Paul » et pour l'édification de l'Eglise. L'interpolateur de *Galates*, I, 18-20, fut peut-être un des derniers qui, dans la rédaction des Epîtres, usèrent d'un procédé si commode pour le service de la bonne cause ; il n'avait pas été le premier.

L'auteur mystique conduisait Paul directement de Damas en Syrie. La prédication de l'Apôtre en Arabie, c'est-à-dire dans le nord du royaume nabatéen, n'avait pas duré longtemps, et la Seconde aux Corinthiens dit les conditions dans lesquelles Paul avait dû quitter précipitamment Damas. De la mission de Syrie-Cilicie l'auteur mentionne seulement l'écho qui en revenait en Judée, — il oublie d'ailleurs que, dans le temps où Paul se convertit, il n'existait pas de communautés en Judée, si ce n'est à Jérusalem, — et il paraît ignorer, — disons : il s'abstient volontairement — de signaler que, pour cette mission de Syrie-Cilicie, dont il avait été investi par la communauté d'Antioche, Paul avait travaillé en compagnie de Barnabé [1]. Suit la relation du voyage à Jérusalem, dont le texte marcionite avait conservé la teneur originale.

« Ensuite, au bout de quatorze ans », — à partir de la conversion, — « je montai » — le texte retouché ajoute : « de nouveau », qui est une glose en rapport avec l'interpolation de I, 18-20, — « à Jérusalem », — le texte retouché ajoute : « avec Barnabé », mais la recension marcionite ne faisait pas mention de Barnabé ici ni plus loin (v. 9), la logique du récit primitif exigeant que l'apôtre unique du véritable Evangile fût seul à traiter avec les notables, — « ayant pris avec moi Tite. Mais je vins d'après une révélation. » — Il faut, selon l'économie du récit, que l'initiative de sa démarche soit venue d'en haut par une révélation personnelle à

1. *Supr.*, p. 36.

Paul. La réalité fut tout autre : d'après la tradition des Actes, très solide en ce point, certains croyants venus de Judée avaient inquiété les fidèles d'Antioche en soutenant que les convertis du paganisme ne pouvaient être sauvés s'ils ne se soumettaient à la circoncision; la communauté résolut, pour mettre fin à cette agitation, d'envoyer Barnabé, Paul et quelques autres, traiter de cette affaire avec les anciens de Jérusalem [1]. Paul n'est donc pas venu de son propre mouvement, et le chef de la délégation antiochienne était Barnabé. — « Et je leur exposai l'Evangile que je prêche parmi les Gentils. » — Ce n'est pas de cela qu'il s'agissait ; mais le Paul gnostique ne pense qu'à lui-même. La question était uniquement de savoir si les convertis de la Gentilité seraient tenus de se faire circoncire. L'Evangile révélé à Paul n'était pas en cause ; et Paul, à cette date, n'avait pas d'autre Evangile que celui de Barnabé ; il n'est pas téméraire de penser que le Paul de l'histoire n'en a jamais eu d'autre. — « Ce fut à part, aux notables (que j'exposai cet Evangile), pour ne pas en vain courir, ou avoir couru. ». — Concession significative, et qui, à première vue, pourrait sembler invraisemblable [2] ; mais la recension marcionite avait ce trait, qui n'est pas difficile à expliquer : dans la perspective de notre récit, ceux de Jérusalem n'ont pas répudié encore le véritable Evangile, et ils vont même le reconnaître ouvertement ; et puis, il fallait bien une raison pour expliquer une démarche qu'on ne pouvait contester. Si le récit manque un peu d'équilibre, c'est qu'il n'est pas conçu dans le plan de la réalité.

La relation s'embarrasse quelque peu à propos de Tite : s'il était venu à Jérusalem, c'était comme membre de la délégation antiochienne. Le Paul mystique dit l'avoir pris lui-même pour compagnon, et il ne l'a nommé que pour

1. *Actes*, xv, 1-2. Là Paul est nommé avant Barnabé (comme dans les récits précédents à partir de xiii, 13), mais, xv, 12 et xv, 25 (lettre apostolique) ont gardé l'ordre de la source. Il en va de même dans le doublet, *Actes*, xi, 30 ; xii, 25, qui se rapporte au même voyage, dédoublé dans la rédaction.

2. Plus marcionite que Marcion, Turmel, III, 189, n. 2, estime que les mots : « pour ne pas courir », etc., sont une « addition catholique qui sauvegarde la primauté des apôtres ».

dire, sans doute conformément à la vérité, que l'on n'avait pas exigé la circoncision de Tite, bien qu'il ne fût pas juif d'origine. Quant à lui, Paul, il a refusé toute concession aux faux frères qui étaient promoteurs d'une telle obligation ; et pour ce qui est des « notables », qu'il appellera plus loin « colonnes », il n'a subi de leur part aucune réclamation. Notons que, vers l'an 43-44, s'il n'y avait pas à Jérusalem un groupe d' « apôtres », il n'y avait pas non plus de « notables » ni de « colonnes », mais des « disciples », tenus en quelque considération parce qu'ils avaient été les premiers témoins de Jésus ressuscité. Les termes dont le Paul mystique se sert pour les désigner sont empruntés à une polémique plus récente.

Ces notables, Paul les laisse pour ce qu'ils sont, mais voici quelle a été leur attitude :

Voyant que m'a été confié l'Evangile de l'incirconcision,
comme à Pierre celui de la circoncision....
et reconnaissant la grâce à moi attribuée,
Jacques, Céphas et Jean,
ceux que l'on estimait être des colonnes,
Me donnèrent la main (en signe) de communion,

— texte corrigé : « donnèrent à moi et *à Barnabé* la main » etc. —

afin que je fusse pour les Gentils

— texte corrigé : « afin que *nous fussions* » —

et eux pour la circoncision ;
Seulement, que des pauvres nous eussions souvenir,
ce qu'aussi bien j'ai eu souci de faire.

Le Paul mystique, seul, comme il convenait à sa qualité d'apôtre unique de la Gentilité, a traité avec les « notables » ; mais il est curieux que l'obligation de subvenir au besoin des pauvres s'impose aussi bien aux apôtres de la circoncision. Cela pourtant est très naturel : puisque les apôtres de la circoncision doivent pourvoir à l'évangélisa-

tion de tous les Juifs du monde, il va de soi qu'ils recueillent les cotisations de tous les judéochrétiens de la Dispersion. Mais ce qui n'est pas naturel, ce qui est historiquement inconcevable, ce qui est une pure fiction, imaginée à distance des origines, c'est le partage même de l'humanité à convertir. Jamais Paul, de son vivant, n'a été l'Apôtre unique, chargé, par le Christ, de pourvoir à l'évangélisation de la Gentilité. Jamais Pierre et les Douze ne se considérèrent comme les seuls missionnaires autorisés du judaïsme, d'autant que la plupart sans doute ne furent jamais missionnaires. Les conditions de la prédication chrétienne aux temps apostoliques sont bien connues : l'Evangile ne fut pas proposé d'abord au monde païen comme tel ; il ne pouvait l'être, il ne le fut, pour commencer, que dans le monde juif de la Dispersion ; mais la prédication chrétienne atteignit, en même temps que les Juifs, la clientèle païenne des synagogues, les prosélytes et demi-prosélytes que les synagogues réunissaient un peu partout autour d'elles dans l'empire romain. Il est certain, non seulement par la relation des Actes en ce qu'elle a de consistant, mais par les Epîtres en tant qu'elles sont un écho du ministère personnel de Paul, que celui-ci, dans toutes les localités où il a porté l'Evangile, parlait d'abord dans les synagogues, et par conséquent s'adressait aux Juifs, et, quand il n'était plus supporté dans les synagogues, s'installait dans leur voisinage, continuant de drainer indistinctement leurs Juifs et leurs prosélytes. Il n'a pu s'agir à Jérusalem, en 44, de partager le monde entre deux apostolats, et la fiction n'a pu être conçue qu'à une assez longue distance, inventée pour caractériser deux personnages de légende dans l'intérêt d'une polémique. La question qui put être et qui fut traitée dans l'assemblée de Jérusalem fut celle des observances légales, dont notre auteur semblerait presque se désintéresser, parce que, dans la réalité, il a en vue tout autre chose. Et donc la seule difficulté du problème qui nous occupe est de situer historiquement le Paul mystique. L'identifier d'emblée à Marcion ou à l'un de ses adeptes est une solution violente, puisque le Paul mystique n'est pas

marcionite. D'autre part, le Paul de l'histoire, n'en déplaise aux champions de l'authenticité, aurait été le plus aveugle des polémistes, ou le plus fieffé des menteurs, ou le plus insensé des fous, s'il avait tenu le langage que lui prête son porte-parole. Il n'est que de regarder le texte pour s'en rendre compte. La question n'est obscurcie que par le préjugé, très respectable, et que nous respectons infiniment, des interprètes.

Mais nous avons à entendre encore le Paul mystique dans d'autres passages des Epîtres où il invective ou incrimine les apôtres judaïsants. Ce que nous avons trouvé dans l'Epître aux Galates nous permet de dire que ce personnage n'a pas été imaginé de toutes pièces et d'un seul coup pour la recommandation d'un système doctrinal. Dans certains groupes chrétiens, que nous pourrons bientôt peut-être localiser, le souvenir de Paul, aussi ses lettres authentiques étaient pieusement gardés. Car, il nous faut expliquer comment le Paul mystique, qui raconte dans *Galates* la carrière de l'Apôtre, se trouve, à certains égards et sur certains points, plus sûrement, plus exactementinforméque la rédaction des Actes. Ainsi la perspective dans laquelle nous est montrée l'assemblée de Jérusalem est fausse ; mais la date assignée à l'assemblée apostolique, la mention de Tite, l'obligation de la collecte pour les pauvres sont des traits pris dans la réalité. Il en va de même pour ce qui nous est raconté de la brouille d'Antioche, récit que nous ne saurions discuter ici dans le détail : la donnée générale, à savoir que Pierre et les autres propagandistes chrétiens auraient répudié le principe du salut par la foi sans les observances de la Loi, est fausse, et le récit même ne la justifie pas ; mais il est vrai qu'un incident s'est produit à Antioche entre Pierre et Paul, ensuite duquel Paul s'est séparé de Barnabé lui-même [1] et a commencé sa carrière de missionnaire indépendant, alors que la rédaction des Actes

1. La mention de Barnabé dans II, 13 : « en sorte que Barnabé lui-même fut entraîné dans leur simulation », est très significative. Le texte traditionnel, en introduisant son nom dans II, 1 et 9, a fait droit aux indications historiques des Actes.

affecte d'ignorer la venue de Pierre à Antioche, et assigne un autre motif, probablement fictif, à la séparation de Paul et de Barnabé. Le porte-parole du Paul gnostique disposait donc de renseignements plus précis et plus sûrs que ceux que donne la rédaction traditionnelle des Actes. Serait-il bien téméraire de supposer que le groupe ou les groupes qui conservaient ce que nous nous permettrons d'appeler le dossier de Paul avaient aussi en mains un texte des mémoires de Luc plus authentique et plus complet que ce qu'il nous est donné d'en lire maintenant dans les Actes ?

II

Il y a aussi un Paul mystique dans I et II *Corinthiens*, qu'il nous faut entendre pour compléter le portrait de notre personnage. Dans les deux Epîtres il apparaît inopinément et artificiellement, comme la gnose mystique dans *Romains*, comme le Paul mystique dans *Galates*, en surcharge d'une réalité antérieure et plus humble.

Le cas est très simple dans I *Corinthiens*. Abstraction faite d'une large glose dans la salutation [1], le commencement de l'Epître (I, 4-16) nous fait entendre Paul, le Paul de l'histoire, morigénant les croyants de Corinthe à propos de divisions qui se sont produites entre eux et auxquelles il se félicite de n'avoir en rien contribué. On se réclame de lui contre d'autres [2], et réciproquement. Le Christ est-il partagé ? Est-ce au nom de Paul que les Corinthiens ont été baptisés ? Ce n'est même pas lui qui les a baptisés, sauf un tout petit nombre.

Là-dessus le discours s'élève et le sujet change, tout en s'accrochant à ce qui vient d'être dit touchant le baptême des Corinthiens (I, 17-25) :

1. I, 2, à partir des mots : « sanctifiés en Christ », etc., qui font de la lettre aux Corinthiens une Epître adressée à l'Eglise universelle.
2. L'énumération (I, 12) comportait, aussi bien dans la recension de Marcion, les trois noms : Paul, Apollos, Céphas (cf. Harnack, *Marcion*, 78*), qu'on retrouve dans l'Epître de Clément (XLVII). Les mots : « moi au Christ », sont une glose surajoutée.

Car le Christ ne m'a pas envoyé baptiser,
mais évangéliser :
Non pas avec sagesse de parole,
pour que ne soit pas évidée la croix du Christ.
Car la parole de la croix
pour les perdus est folie,
Mais pour les sauvés, nous,
c'est puissance de Dieu [1].
Ne l'a-t-il pas rendu folle, Dieu,
la sagesse du monde ?
Car, après que, par la sagesse de Dieu,
le monde n'a pas connu par la sagesse Dieu,
Dieu s'est plu, par la folie de la prédication,
à sauver les croyants.
Car les Juifs miracles demandent,
et les Grecs sagesse recherchent ;
Mais nous, nous prêchons Christ crucifié
pour les Juifs scandale,
pour les Gentils folie,
Mais pour ceux qui sont appelés, Juifs et Grecs,
Christ, de Dieu puissance,
et de Dieu sagesse.
Car ce qui est folie de Dieu
plus sage est que les hommes,
Et ce qui est faiblesse de Dieu
plus fort est que les hommes...

Voilà qui nous mène très loin des querelles de Corinthe. Nous entendons un grand poème théologique sur l'économie du mystère dont notre Paul a reçu la révélation. L'auteur insiste (I, 26-30) sur l'insignifiance humaine des recrues que l'Evangile a faites [2], puis sur sa propre insignifiance et sa faiblesse, qu'a compensée une « démonstration d'esprit et de puissance » (II, 1-5). Car lui-même enseigne la vraie sagesse à ceux qui sont capables de l'entendre (II, 6-8) :

1. Les citations de I, 19 *b*-20 (*Isaïe*, XXIX, 14 ; XXXIII, 18) sont une surcharge rédactionnelle.
2. Même remarque que ci-dessus pour la citation de *Jérémie*, IX, 22-23, dans I, 31.

Cependant nous parlons sagesse parmi les parfaits,
non la sagesse de cet âge
ni des princes de cet âge[1], qui sont déchus ;
Mais nous disons la sagesse de Dieu en mystère,
celle qui était cachée
Qu'à définie Dieu, avant les âges,
pour notre gloire,
(Celle) qu'aucun des princes de cet âge n'a connue ;
car, s'ils l'avaient connue,
le Seigneur de la gloire ils n'auraient pas crucifié [2].

Les « parfaits » sont les initiés au mystère, — c'est terme de gnose,— et Paul nous dira dans un instant que les Corinthiens n'appartiennent pas à cette catégorie, comme s'il ne venait pas lui-même de leur expliquer le secret de Dieu. Que les autorités romaines et juives qui sont intervenues dans la passion de Jésus ne puissent être « les princes de cet âge », c'est-à-dire d'une ère et d'un monde, pas n'est besoin de le démontrer ; et ce ne serait pas merveille que ces autorités-là n'aient pas été initiées au secret de Dieu. Le secret qui était caché en Dieu depuis l'éternité se révèle maintenant aux croyants initiés. Cette sagesse, « c'est à nous que l'a révélée Dieu, par l'Esprit », l'Esprit de Dieu « le sens du Christ » (II, 10-16) [3].

Mais voici une déclaration qui éclaire singulièrement la perspective du présent discours (III, 1-2).

1. « Les princes de cet âge », du présent *éon*, sont « les princes de cet âge », les esprits qui président aux destinées de notre monde inférieur et ne le gouvernent pas toujours au gré de Dieu. On n'a aucune raison de leur substituer le démiurge de Marcion (Turmel, II, 134, p. 1), en identifiant par surcroît à ce démiurge « le prince de cet âge » ou « prince de ce monde », dont parle Jean (XII, 31 ; XIV, 30 ; XVI, 11), qui n'appartient pas tout à fait au même mythe. Du reste, si nous en croyons Tertullien, Marcion lui-même lisait : « les princes de ce monde » (Harnack, *Marcion*, 79*). D'autre part, il est superflu d'alléguer que Paul se bornerait à utiliser ici un mythe familier à ses lecteurs : Paul lui-même dit expressément le contraire (III, 1-3). C'est dans ce mythe qu'a été révélée la sagesse de Dieu.

2. La citation de II, 9 (empruntée à un livre apocryphe plutôt qu'à *Isaïe*, LXIV, 3) fait surcharge.

3. La première partie de II, 16, contient une citation d'Isaïe qui n'est pas formelle ; d'où vient que Marcion l'a retenue ; mais ce n'est pas un auteur marcionite qui l'a faite.

Quant à moi, frères,
je n'ai pu vous parler comme à des spirituels,
Mais comme à des charnels,
à des nourrissons en Christ.
Breuvage de lait je vous ai donné,
non aliment solide ;
car vous n'en étiez pas capables.

La preuve, ce sont les divisions de la communauté. Si bien que notre Paul mystique déclare aux Corinthiens qu'il n'a pas pu leur parler du mystère dont il vient de leur indiquer l'objet. Le fait est sans doute que le Paul de l'histoire n'en avait, pour une bonne raison, soufflé mot à ses convertis. Mais le discours n'en continue pas moins, de ce point de vue équivoque, sur les divisions de Corinthe (II, 3-4), — si ce sont encore les divisions de Corinthe, — sur la nature et la qualité des enseignements reçus par les Corinthiens (III, 5-11), sur le sort qui pourra échoir aux différents prédicateurs selon leurs mérites (III, 12-15) [1], sur le caractère et la récompense du véritable apostolat (III, 21-IV, 5). Et comme conclusion de ce débat (IV, 6) : « Or cela, frères, je l'ai représenté » — plus exactement : « je l'ai transposé » ou « symboliquement figuré » — « en moi et en Apollos pour vous [2], afin que vous ne vous enfliez pas l'un contre l'autre

1. Il est probable que Marcion lisait, et avec raison, dans III, 15 : « Si de quelqu'un l'œuvre est consumée, il sera puni par le feu », au lieu de : « puni, *et lui*-même *sera sauvé, mais ce sera comme* par le feu »; car on comprend mal que le même individu puisse être en même temps puni et sauvé (Turmel, II, 137). Cela ne prouve pas toutefois que le feu soit allumé par le démiurge de Marcion. — La réflexion sur le temple de Dieu, qu'est le croyant, III, 16-17, est une surcharge dans le contexte ; mais rien ne prouve qu'elle soit d'origine montaniste, d'autant que, selon Tertullien, elle se lisait dans la recension marcionite (Harnack, *Marcion*, 81*). — Les citations de *Job*, v, 12-13 et de *Psaume* CXIV, 2, dans III, 19-20, semblent surajoutées.

2. Dans IV, 6, les mots : « afin que vous appreniez à ne pas être au-dessus de ce qui est écrit », font surcharge, et l'on est fort empêché de dire où tend la référence à « ce qui est écrit » (Turmel, II, 11-17). D'autre part, il est arbitraire, pour ne rien dire de plus, de supposer que Marcion, s'étant figuré lui-même dans Paul, dirait aux Corinthiens qu'il leur a « donné du lait », parce qu'il s'était lui-même, par politique, conformé à l'enseignement vulgaire. On a vu plus haut comment s'explique l'équivoque résultant de cette assertion. Nous entendons sûrement un partisan de Paul qui se pose en face de la doctrine commune, plus ou moins figurée par Pierre et Apollos ; mais l'intrusion de Mar-

pour quelqu'un. » Cela paraît vouloir signifier qu'il ne faut pas s'en faire accroire ni s'enorgueiller du nom de tel ou tel docteur. Mais cela paraît signifier d'abord que le rappel des affaires de Corinthe, au lieu d'être visé en lui-même, l'est par rapport à autre chose, à une autre situation des communautés, à un autre intérêt chrétien, lequel ne peut être que celui du mystère de la vraie doctrine. En outre, il convient de noter que le Paul qui parle ici se montre tout à fait modéré à l'égard de ses adversaires. Ce Paul n'est pas le même qui a rédigé la gnose de *Romains*, ni celui qui racontait à sa façon dans *Galates* la carrière de Paul, ni tel autre qui parle mystère dans quelque autre Epître ; du reste, il paraît bien avoir son propre style, qui est fort beau.

La leçon finit par un portrait dithyrambique du véritable apostolat et une apostrophe bien sentie de l'Apôtre à ses convertis (IV, 9-16) :

Quand vous auriez dix mille maîtres en Christ,
 vous n'avez pas plusieurs pères :
En Christ Jésus, par l'Evangile,
 C'est moi qui vous ai engendrés.
Donc, je vous en prie,
 soyez de moi imitateurs.

D'autres morceaux importants de I *Corinthiens* seront discutés ultérieurement.

III

Il nous faut rechercher d'abord les traces du Paul mystique dans II *Corinthiens*. Le début de cette Epître (I-II, 13) semblerait appartenir à une lettre de réconciliation ou de consolation que Paul, le Paul de l'histoire, aurait écrite après une grande affliction qu'il avait éprouvée étant en Asie, et dont l'avait tiré la rencontre, qu'il fit en Macédoine,

cion dans cette affaire n'aboutit qu'à une fantasmagorie invraisemblable. Il semble que le discours mystique s'arrête à IV, 14-16, ce qui est dit ensuite touchant la mission de Timothée ne semblant pas en contradiction réelle avec ce qu'on lit dans XVI, 10-11, et fournissant plutôt une introduction naturelle à l'affaire de l'incestueux (V, 1-7), laquelle appartient à l'histoire de Paul.

de Tite lui apportant les meilleures nouvelles de la communauté corinthienne. L'affliction dont il s'agit est moins probablement une persécution subie à Ephèse, que l'angoisse où est tombé Paul après une visite à Corinthe qui avait plutôt aggravé la situation où il se trouvait à l'égard de la communauté, difficultés qu'avait aplanies l'intervention de Tite. Dans cette partie même, certaines considérations teintées de gnose mystique [1] pourraient avoir été surajoutées à la lettre originale.

Celle-ci se trouve subitement coupée par un éloge dithyrambique du véritable apostolat qui appartient à Paul seul, un Paul mystique évidemment, héraut de la nouvelle alliance selon l'Esprit, triomphant dans la faiblesse et la souffrance en attendant la gloire éternelle, ne connaissant plus personne selon la chair, pas même le Christ, et annonçant inlassablement la réconciliation du monde à Dieu par la foi au Christ ressuscité ; maintenant il adjure les Corinthiens d'être fidèles à la grâce de Dieu et d'élargir pour lui-même leur cœur, qui s'est rétréci à son endroit (II, 14-VI, 13) [2]. Voici le début de cette fanfare :

A Dieu grâces
qui partout nous mène
dans le Christ
Et l'odeur de sa connaissance
manifeste par nous
en tout lieu

Nonobstant la particule de liaison intercalée dans les premiers mots : « *Mais* à Dieu », ce cri d'allégresse n'a aucun rapport avec ce qui précède, et il fait simplement brèche dans la lettre de réconciliation, dont on retrouvera plus loin la suite (VII, 5-16).

C'est que du Christ parfum nous sommes à Dieu,
chez les sauvés
et chez les perdus [3] :

1. Ainsi, I, 3-7, 12-14, 21-22, 24.
2. Abstraction faite de VI, 14-VII, 1, enclave sans rapport avec le contexte et qui doit être une pièce rapportée.
3. Noter la correspondance avec I *Corinthiens*, I, 18, *supr. cit.*, p. 46.

A ceux-ci odeur de mort
pour mort,
Mais à ceux-là odeur de vie
pour vie.
Et à cela qui est apte ?
Car nous ne sommes pas, comme la plupart,
trafiquants de la parole de Dieu,
Mais, comme de (sa) source pure,
comme (elle est venue) de Dieu,
Devant Dieu,
en Christ nous la disons.

Ceci est le point de départ. On nous dira bientôt qui sont les « trafiquants de la parole de Dieu ». Mais aurait-on pu, à l'âge apostolique, lancer pareille injure contre les pauvres Galiléens qui attendaient à Jérusalem l'avènement de leur Christ, ou contre ceux qui s'en allaient par les synagogues dire que le Messie allait venir et que ce Messie était Jésus ? *Galates* nous avait appris que Pierre, Barnabé et les autres ont prévariqué à l'égard du véritable Evangile ; I *Corinthiens* les traiterait plutôt d'étrangers ; maintenant ce sont de faux apôtres.

Cependant l'auteur pense mieux de la Loi que celui qui a conçu la gnose de *Romains*. La Loi ne laisse pas d'être une alliance, « l'alliance de la lettre », qui a été instituée par le même Dieu que l'alliance de l'Esprit, dont Paul est le héraut. Après avoir protesté que son apostolat n'a pas besoin d'être autorisé par des lettres de recommandation, les Corinthiens étant comme la lettre spirituelle que lui-même a écrite et qui lui rend témoignage, l'auteur s'engage dans une dissertation quelque peu confuse sur les deux alliances, celle de la Loi, alliance de la lettre et de la mort, et la nouvelle alliance qui est celle de l'Esprit, incomparablement supérieure à l'autre ; le voile que Moïse se mettait sur la tête en sortant de ses entrevues avec Dieu figurait celui qui est posé sur le cœur d'Israël, ou sur la lecture de l'ancienne Alliance, ce voile n'étant aboli que dans le Christ. La correspondance des deux Alliances, bien qu'elle soit tout à l'avantage de l'Alliance spirituelle, ne laisse pas d'être

significative. Quant à l'Alliance spirituelle : « Le Seigneur c'est l'Esprit... Et nous tous, à visage découvert » — à la différence de Moïse et d'Israël avec leur voile, — « reflétant la gloire du Seigneur, en même image » — l'image même du Christ — « nous sommes transformés » — Et donc le véritable Evangile est un Evangile de lumière. — « Si pourtant notre Evangile est voilé, c'est chez les perdus qu'il est voilé », — et les perdus, ici, ce ne sont pas les enfants d'Israël, ce sont les faux apôtres et leur clientèle, censés d'ailleurs judaïsants, — « chez ceux dont le dieu de cet âge a aveuglé les intelligences de non croyants pour qu'ils ne voient pas la lumière de la gloire du Christ, lequel est image de Dieu. »

« Le dieu de cet âge » est une formule insolite dans le Nouveau Testament ; mais le morceau que nous analysons contient une doctrine qui a bien d'autres particularités. » « Le dieu de cet âge » est apparenté aux « princes de cet âge » que nous avons rencontrés dans I *Corinthiens* » [1], au « prince de ce monde », que l'on trouve dans le quatrième Evangile [2] ; « le dieu de cet âge » n'est pas pour autant, le créateur du monde visible et le démiurge de Marcion, il n'est que l'archonte supérieur qui préside, plutôt mal que bien, à « l'âge présent et mauvais » [3].

Et notre Paul mystique décrit le renouvellement de « l'homme intérieur » en attendant que « la tente qu'est notre habitacle terrestre », — c'est-à-dire notre corps, — « ce qui est mortel, soit absorbé par la vie » [4]. Puis reprenant

1. Cf. *supr.*, p. 47, n. 1.
2. Même référence.
3. Cf. *Galates*, I, 4, *supr.*, p. 35, n. 2. Dans II *Corinthiens*, IV, 6, la citation de *Genèse*, I, 3, fait surcharge, la suite du v. : « qui a brillé dans nos cœurs », etc., se rattachant naturellement à la fin du v. 5, Autre surcharge dans IV, 13-14, citation du *Psaume* CXVI, 10, et commentaire.
4. La rédaction est surchargée de gloses mal venues qui tendent (comme l'a très bien vu Turmel, III, 24-25) à introduire une façon quelconque de résurrection corporelle dans un texte qui connaissait seulement l'immortalité bienheureuse des âmes : V, 2-3 *a*, puis, dans le corps du v., ce qui sépare : « nous gémissons accablés », de « pour que ce qui est mortel, etc. » ; enfin le v. 5 (qui a son parallèle dans I, 23). Mais cette doctrine, dans l'antiquité chrétienne, a été professée par bien d'autres que Marcion. Du reste, Marcion paraît avoir connu le texte glosé de V, 1-5 (Harnack, *Marcion*, 97-98*).

la doctrine de *Romains* sur la mort et la résurrection du croyant dans le Christ, il proclame que le Christ est mort « afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui pour eux est mort et ressuscité, en sorte que nous, désormais, personne nous ne connaissons selon la chair ; si même nous avons connu selon la chair Christ, ainsi maintenant nous ne le connaissons plus (v, 14-16). — Pour le lecteur sans parti pris, cela ne signifie pas que le Christ n'avait pas de chair, cela signifierait plutôt le contraire, mais que le Christ temporel, si on l'ose dire, le Christ de chair en sa vie humaine, compte de peu ou même de rien, en comparaison du Christ esprit en son immortalité. Que le Christ des prétendus judaïsants, c'est-à-dire, de la tradition commune, soit par là déprécié, on ne peut guère le contester ; mais ce trait n'est pas non plus spécifiquement marcionite.

« Aussi bien, si quelqu'un est dans le Christ, il est nouvelle créature » [1], et « tout cela vient de Dieu », parce que « c'est Dieu qui dans le Christ s'est réconcilié le monde, ne leur imputant pas leurs péchés, et mettant en nous la parole de réconciliation. Donc pour Christ nous traitons, Dieu, pour ainsi dire, exhortant par nous » (v, 17-21). Et l'auteur se laisse aller à raconter avec quel dévouement, à travers quelles épreuves, il s'est acquitté d'un si haut ministère (vi, 1-10)[2]. Puis se rappelant qu'il parle, ou qu'il est censé parler aux Corinthiens, il leur demande d'élargir leurs cœurs à la mesure du sien pour lui faire une place et il se déclare uni à eux « pour la mort et pour la vie » (vi, 11-13 ; vii, 2-4) [3]. Peut-être cette vibrante instruction n'allait-elle pas plus loin ; car l'apologie que nous allons trouver dans

1. Cf. *supr.*, p. 28, la citation de *Galates*, vi, 15.
2. Dans vi, 2-3, la citation d'*Isaïe*, xlix, 8, fait corps avec son contexte ; mais l'auteur qui utilise ainsi l'Ancien Testament n'était pas marcionite.
3. La lettre de consolation a été coupée violemment sur la mention de Tite, après ii, 13 ; sa suite naturelle ne saurait être dans vi, 11, elle est dans vii, 5-16 (5 ayant été ajouté ou retouché pour ménager la transition). La surcharge, vi, 14-vii, 1, est homogène, et il est arbitraire d'en retirer les citations bibliques de vi, 16 *b*-17 ; car vii, 1 s'y réfère et ces citations sont le commentaire naturel de vi, 16 *a*. L'ensemble est un bloc erratique sans rapport avec les éléments principaux de l'Epître.

la dernière partie de l'Epître est plutôt un doublet qu'une suite de celle-ci, avec plus de précision dans le panégyrique personnel et plus de violence dans la dénonciation des adversaires.

Le second panigyrique commence après les deux instructions sur la collecte (VIII-IX) [1], entremêlé à des fragments d'une lettre sévère, antérieure à la lettre de consolation que nous avons mentionnée plus haut. Chargé de « détruire les sophismes et toute hauteur qui s'élève contre la science de Dieu », de captiver toute « pensée dans l'obéissance au Christ » et de « châtier toute désobéissance », défiant tels « qui se persuadent d'être au Christ », Paul, le Paul mystique se flatte aussi de lui appartenir, et il ne craint pas d'entreprendre son propre éloge, ou, si l'on veut, son apologie (XII, 8) [2]. Cela commence sur le ton de l'ironie :

Car nous n'osons nous égaler
ou nous comparer nous-mêmes à certains
qui eux-mêmes se recommandent,
Mais qui, eux-mêmes en eux-mêmes se mesurant
et se comparant à eux-mêmes,
(en) sont inconscients.
Quant à nous, outre mesure nous ne nous vanterons pas,
mais dans la mesure du mètre
Avec lequel Dieu nous a donné mesure :
d'être arrivés jusqu'à vous.

L'auteur s'exprime comme si d'autres voulaient lui ravir

1. Ces deux instructions ne semblent pas avoir été retouchées ; cependant VIII, 9, est une addition empruntée à la gnose mystique. Noter que les noms des deux frères envoyés avec Tite ont été supprimés dans VIII, 16, 22. De plus, les deux billets ne sont pas disposés dans l'ordre chronologique de leur rédaction. La seule présence de ces deux billets, qui sont des messages indépendants, au beau milieu de l'Epître, suffit à montrer que cette Epître est, pour le moins, une compilation assez mal venue.

2. Il semble que dans X, 1, 2, l'on doive considérer comme appartenant à la lettre sévère (authentique) : « Moi Paul, qui, en face, suis humble parmi vous — je vous demande de n'avoir pas, présent, à être hardi », rejoignant 9-11 ; l'introduction à l'apologie du Paul mystique se fait par les mots : « Je vous prie par la douceur et la bonté du Christ », rejoignant (2 *b*-8) : « avec l'assurance dont je pense user envers certains qui estiment que nous marchons selon la chair », etc. (Turmel, III, 31-33, 174).

ceux qu'il a gagnés au Christ et les avaient séduits en leur proposant un autre Jésus, un autre esprit, un autre Evangile que ceux qu'ils ont reçus. Or Paul ne se croit en rien inférieur à ces « *superapôtres* » (x, 12-xi, 6 *a*) [1]. — Rappelons-nous les « notables » et les « colonnes » de *Galates* (ii, 2, 6, 9) ; les superapôtres leur sont de près apparentés, à moins qu'ils ne leur soient identiques. Mais on nous en donne le signalement (xi, 13-15) :

Ces gens-là sont de faux apôtres,
des ouvriers imposteurs,
déguisés en apôtres du Christ.
Et ce n'est pas merveille ;
car Satan lui-même
se déguise en ange de lumière ;
Il n'est donc pas étonnant que ses ministres aussi
se déguisent en ministres de justice.
Leur fin sera selon leurs œuvres.

Cependant les Corinthiens supportent ces « insensés » ; Paul va montrer qu'il vaut bien ces faux apôtres, même sur les points où ils se vantent. Et le voilà qui récapitule sa carrière avec un luxe de précisions qui sont ignorées du livre des Actes, ou qui même y contredisent, comme il arrive pour le rôle de l'ethnarque d'Arétas dans l'incident de Damas [2]. — Même en faisant la part de la rhétorique, on

1. Notons encore x, 17, une citation de *Jérémie*, ix, 22-23, que ne ferait pas un auteur marcionite. Quant aux *superapôtres*, si l'appellation est ironique, on voit bien que celui qui parle ne l'a pas inventée et qu'elle vient de ceux qui faisaient de Paul un apôtre de seconde ligne, parce qu'ils avaient encore souvenance d'une large acception du mot. Mais quels apôtres de première ligne pouvait-on opposer à Paul, sinon ceux que la tradition avait déjà faits tels, bien qu'ils ne l'eussent pas été ? La polémique attestée par notre texte nous transporte en un temps où la fonction des apôtres itinérants n'existait plus que dans un souvenir qui n'était pas récent.

2. La notice (xi, 32-33) est en contradiction avec celle d'*Actes*, ix, 23-25 ; mais il n'est pas indiqué de préférer celle-ci, surtout lorsqu'on n'admet pas l'historicité du voyage de Paul à Jérusalem, qui y est connexe (*Galates*, i, 18-19 ; *Actes*, ix, 26-30). Il n'est pas vrai que Paul soit venu à Jérusalem en ce temps-là ; mais il est faux également qu'il ait prêché l'Evangile à Damas après sa conversion, provoquant un complot des Juifs qui aurait déterminé sa fuite. Imagine-t-on qu'un porte-parole de Paul, un siècle après l'événement, ait été en mesure d'évoquer le nom d'Arétas, pour donner couleur à une fiction ? Le

doit reconnaître que l'auteur paraît bien savoir ce qu'il dit : s'il n'est pas Paul lui-même, il était bien informé. — Il en vient même à célébrer la grande révélation qui lui a été faite, sans doute la vision qui l'a converti, et dont il ne lui est pas permis de dire tout ce qu'il y a appris [1]. Du reste, « une épine dans la chair » l'empêche de s'enorgueillir ; aussi bien se glorifie-t-il « en faiblesses, outrages, afflictions, persécutions, détresses pour le Christ ». Son ministère à Corinthe a été illustré par les signes caractéristiques du véritable apôtre : « toute patience, signes, prodiges, miracles ». — Peut-être en voilà-t-il trop pour l'histoire, aussi pour la vraisemblance du discours. — De même que « le Christ a été crucifié en raison de faiblesse mais vit par la puissance de Dieu », Paul est « faible » en Christ mais vit avec lui par la puissance de Dieu, à l'égard des Corinthiens ; à ceux-ci de le comprendre (xi, 6-xii, 12 ; xiii, 3-9).

Au lecteur aussi de comprendre que le Paul de l'histoire ne s'est jamais trouvé en compétition violente avec les judaïsants de son temps. L'on ne saurait reprendre ici dans le détail toutes les allégations du Paul mystique contre ses adversaires pour montrer que, les adversaires étant toujours les prétendus apôtres toujours prétendument judaïsants, les situations respectives du Paul mystique et de ses adversaires ne sont pas ce qu'ont pu être, ce qu'ont été réellement les relations du missionnaire Paul et des premiers croyants de Jésus qui étaient restés à Jérusalem. On sait ce qui s'est passé à Corinthe ; on sait, par les parties authentiques de l'Epître aux Galates, comment Paul a

texte ne dit pas que l'ethnarque d'Arétas ait été gouverneur de Damas, il laisse même entendre le contraire : qu'un groupe nabatéen ait existé auprès de la cité damascène, avec son représentant officiel devant l'autorité romaine, cela n'a rien de si extraordinaire en ce temps-là. Voir, par exemple, le statut des Juifs en maint endroit, notamment à Alexandrie.

1. Cette notice (xii, 2-4) fait difficulté ; car on ne peut pas songer à une autre révélation que celle de la conversion, en logeant n'importe où cette vision extraordinaire, ni admettre pour la conversion la date impliquée dans le texte : quatorze ans avant le temps où Paul est censé écrire. Il y aurait environ dix ans de plus. Les quatorze ans indiqués par *Galates*, ii, 1, pour marquer la date du voyage de Jérusalem, auront fait mirage dans la mémoire du porte-parole ; mais Paul lui-même n'aurait pu commettre cette méprise.

réagi contre l'offensive judaïsante qui s'était produite en Galatie, et dont il n'est pas établi qu'elle ait été encouragée par Jérusalem ; on sait dans quelles conditions Paul a réalisé son dernier voyage à Jérusalem ; et ce n'est pas au moment où Paul organisait ses collectes pour les saints de Jérusalem qu'il aurait pu lancer des oracles fulminants contre des superapôtres qui d'ailleurs étaient alors inexistants. Il y a toujours la même équivoque résultant de ce qu'un Paul de convention parle au nom du Paul historique contre des adversaires qui, en réalité, ne sont pas de l'âge apostolique, mais qui allèguent contre la tradition mystique du paulinisme, le prestige grandissant du prétendu collège apostolique qui aurait existé dès l'origine à Jérusalem. Ainsi donc nous entendons dans les parties mystiques de la Seconde aux Corinthiens, comme dans les parties mystiques de la Première et de l'Epître aux Galates, un porte-parole de Paul qui s'essaie à combattre les porte-parole des superapôtres, de ceux que l'on commençait à se représenter comme les seuls apôtres du Christ, les seuls apôtres du monde et les seuls maîtres de la vérité. La mémoire de Paul n'a, certes, rien à perdre à ce qu'on le décharge du rôle violent que lui ont prêté ses apologistes.

CHAPITRE III

Morceaux détachés de I Corinthiens.

Cet examen des Epîtres aux Corinthiens serait trop incomplet si nous n'essayions d'analyser la composition de certains morceaux particulièrement importants dans la première Epitre [1] : la leçon sur le mariage et la virginité, la leçon sur la cène mystique, la leçon sur les dons spirituels avec le cantique de l'amour, la leçon sur la résurrection. La seule énumération de ces thèmes montrerait déjà qu'il s'agit d'un recueil d'enseignements ; ce n'est pas précisément matière de correspondance ; et l'on pourrait presque dire que chacun de ces enseignements a sa physionomie propre.

I

La leçon sur le mariage et la virginité (vii) n'a pas lieu de nous retenir longtemps. Il suffira d'en noter l'incohérence,

1. Comme nous n'écrivons pas un commentaire complet des Epîtres, nous ne discuterons pas à fond la composition de I *Corinthiens*, v. Disons seulement (conformément à l'analyse de Turmel II, 142-146) qu'appartiennent à la lettre de Paul : v, 1-2, 6-7 *a*, réglant l'affaire de l'incestueux ; 3-5 fait surcharge et suggère une autre solution de l'affaire. Un glossateur ajuste à ce qui était dit du vieux levain (7 *a*) des considérations morales, en interprétation spirituelle de la Pâque chrétienne, dont l'Agneau est le Christ ; puis il émet, en se référant gauchement à v, 1-2, une exhortation contre la fréquentation de tous les pécheurs scandaleux (7 *b*-13, vi, 9-11) et contre l'impudicité (12-20, abstraction faite de gloses dans 14, de la citation de 16 *b*, et de la réflexion de 19). Un interpolateur plus récent a inséré dans cette moralité une instruction contre les procès de chrétiens devant les juges païens (vi, 1-9 *a*). Ici l'interpolation est flagrante, du moins pour un esprit non prévenu.

et d'abord la singularité de sa perspective. Car Paul est censé répondre à des questions que lui ont posées par lettre les Corinthiens, comme si l'Apôtre, durant tout le temps qu'il a employé à fonder la communauté, avait négligé d'instruire ses convertis sur le sujet. Dans la réalité, les questions ne se sont posées que plus tard. La formule d'introduction (VII, 1) : « Quant à ce dont vous m'avez écrit », a toute chance d'être purement rédactionnelle, et de rédaction très secondaire. Le fond de l'instruction paraît consister dans les déclarations absolues concernant la continence et ses avantages (VII, 1 *b*, 7-9, 28 *b*-35), tout le reste semblant s'y coordonner en manière d'application élargissante par concession à la faiblesse humaine.

Rien de spécifiquement marcionite dans ce qui est dit en faveur de la continence : l'Apocalypse (VII, 14 ; XIV, 3-4) ne semble-t-elle pas connaître seulement comme élus des martyrs vierges ? Du reste, Marcion, qui ne recevait dans son Eglise que des continents, n'aurait pas écrit (VII, 9) : « Mieux vaut se marier que brûler. » Le casuiste qui (dans VII, 2-6) autorise et règle l'usage du mariage y va de la meilleure foi du monde ; encore a-t-il soin d'observer que, si le mariage est parfaitement licite, tant s'en faut qu'il soit d'obligation pour tous.

Un peu plus loin, le même casuiste, — car c'est probablement le même, — traite la question du divorce (VII, 10-16), et il commence, en alléguant le précepte du Seigneur, c'est-à-dire la tradition évangélique (*Marc*, X, 1-12 ; *Matthieu*, V, 31-32), par interdire le divorce aux époux chrétiens ; mais il a aussi considéré la question par rapport aux mariages mixtes, ceux où l'un des conjoints n'est pas chrétien, et là il reconnaît ouvertement que le cas n'a pas été prévu dans l'Evangile ; il le résoudra donc selon sa propre sagesse, en déclarant que, si le conjoint infidèle consent à vivre pacifiquement avec le conjoint chrétien, celui-ci ne doit pas se séparer ; il en va autrement si le conjoint infidèle prend l'initiative de la séparation. — Au fond tout cela se déduit sans égard à la situation particulière de la communauté corinthienne au temps de Paul, et à bonne

distance de l'âge apostolique. — De même ce qu'on lit ensuite touchant l'opportunité pour chacun de rester dans la situation où il était quand il est devenu chrétien (vii, 17-24).

Le même casuiste touche ensuite à la question des vierges (vii, 25-35), parce qu'il a quelque chose à en dire qui n'était pas dans le document qu'il paraphrase : la continence n'a pas été prescrite par le Seigneur, — et ceci est encore une référence à la tradition évangélique, — mais c'est chose recommandable et opportune ; toutefois ceux qui se marient ne pèchent pas. — Et ceci est dit pour condamner les encratites qui voudraient faire de la continence une obligation absolue. Ces tendances divergentes peuvent remonter au premier âge chrétien, mais pas au temps de Paul. — Il en va de même pour les cas de conscience qui sont résolus à la fin du chapitre : le cas du frère, gardien d'une vierge, qui se sent incapable de résister à l'instinct sexuel et à qui on permet d'épouser sa compagne, bien qu'il fût mieux, assurément, de conserver à une telle association son caractère tout spirituel (vii, 36-38) ; le cas de la veuve qui se remarie, et dont on autorise les secondes noces pourvu que ce soit avec un chrétien, bien qu'il fût mieux, ici encore, de rester dans une chaste viduité (vii, 39-40). — Cet auteur combat des docteurs moins tolérants, mais rien n'oblige à penser qu'il s'agit de montanistes, quoique les cas envisagés ne soient pas non plus de l'âge apostolique.

II

L'instruction sur la tenue de la cène (xi, 17-34) paraît annoncée sous le même chef (xi, 2) que l'instruction sur le voile que les femmes doivent garder quand elles prient ou prophétisent dans les assemblées (xi, 3-16) ; mais il suffit de considérer le verset de suture entre les deux morceaux (xi, 17) pour s'apercevoir que ce verset a été surchargé d'un mot : « prescrivant », par manière de référence à l'instruction sur le voile, et qu'il demande à se rattacher directe-

ment au préambule qui lui est devenu commun avec cette leçon. Ce fait permet de voir comment l'on a pu grouper des instructions originairement différentes et, au fond, disparates, d'après un certain rapport que l'on percevait entre elles : ici les deux instructions concernent des abus qui se produisaient dans les assemblées. Laissant provisoirement de côté l'instruction sur le voile des femmes, voyons comment se présentait originairement l'instruction sur la tenue de la cène (XI, 2).

Or je vous loue [1]
de ce qu'en tout de moi vous vous souvenez,
Et, comme je vous les ai transmises,
les traditions vous conservez.

Des « traditions » déjà, et « transmises » par Paul ! Nous verrons que la perspective de l'instruction est équivoque par nécessité, s'étendant de l'âge apostolique, où l'enseignement est censé donné, à l'époque plus récente, où a vécu l'auteur.

Mais ceci je ne loue pas,
que ce n'est pas pour le mieux,
mais pour le pire, que vous vous réunissez.

Ici (XI, 18-19) une explication qui fait surcharge et qui double l'explication originale, donnée ensuite :

Tout d'abord, quand vous vous réunissez en communauté, j'apprends qu'il y a chez vous des divisions — littéralement : schismes, — et pour une part je le crois. Il faut bien qu'il y ait même des partis — littéralement : hérésies — chez vous, pour que les (hommes) éprouvés deviennent manifestes parmi vous.

Cette remarque n'est pas des tout premiers temps, elle vise des groupements plus ou moins dissidents, comme il y en avait au temps de la crise gnostique. La communauté chrétienne, au temps de Paul, assez peu nombreuse, n'en

1. Le mot : « frères », ajouté dans certains témoins du texte, semble recommandé pour l'équilibre rythmique du passage.

était pas là : on s'y querellait, tout simplement. — Le vrai grief (xi, 20-22) :

Car lorsque vous vous réunissez ensemble,
ce n'est pas manger la cène du Seigneur ;
Car chacun prend d'avance son propre repas, quand on mange,
et l'un est affamé, tandis que l'autre est ivre.
N'avez-vous donc pas de maisons pour manger et boire
ou bien méprisez-vous la communauté de Dieu
et faites-vous honte à ceux qui n'ont rien ?
Que vous dirai-je ? vous louerai-je ?
En cela je ne vous loue pas.

L'auteur affecte de penser que la cène ainsi pratiquée n'est pas « la cène du Seigneur », parce que ce n'est pas la cène mystique dont il va exposer l'économie. Il n'y a pas lieu, pour autant, de le prendre au mot et de découper dans ces quelques lignes des bouts de phrases qui seraient de Paul et qui se rapporteraient à un repas ordinaire, voire à une bombance à laquelle il manquerait seulement d'être fraternelle [1]. Le baptême chrétien, aux temps apostoliques était donné en vue de l'admission au règne de Dieu qui allait venir par Jésus-Christ, et ce n'était pas un bain quelconque ; la cène pareillement était comme l'anticipation du festin des élus, et elle se tenait en souvenir et en attente de Jésus. Nous l'allons voir dans un instant.

Recommandation de la cène mystique (xi, 23-26) :

Car j'ai reçu, moi, du Seigneur,
ce qu'aussi je vous ai transmis.

La teneur de la cène mystique serait une des traditions dont il a été parlé d'abord (xi, 2), mais une tradition que les Corinthiens auraient mal gardée ou qu'ils auraient oubliée. Or on va nous raconter un fait que l'auteur aurait appris du Seigneur lui-même. L'équivoque de cette présentation, on ne saurait trop le répéter, tient à l'artifice de la perspective générale. Le Paul qui parle ici prétend avoir su de Jésus

1. Voir la curieuse théorie de Turmel, II, 61-64.

lui-même, en vision, tout ce qu'il dit ; mais, en réalité, la cène, qu'il veut relever en mystère, est, depuis l'origine, une tradition, et de cette tradition il détermine le sens qu'il y veut donner, tout en affectant de le rappeler seulement. Et ce sens est le suivant :

Que le Seigneur-Jésus, en la nuit où il fut livré,
prit du pain et, grâces rendues, le rompit et dit :
« Ceci est mon corps (qui est), pour vous.
Ceci faites en souvenir de moi. »

Evidemment l'auteur a conscience de loger dans un cadre traditionnel son interprétation de la cène. Ses lecteurs connaissent « la nuit où Jésus a été livré » ; ils connaissent le dernier repas que Jésus prit avec ses disciples.— Toutefois, notons-le en passant, ni eux ne le connaissent ni l'auteur ne le comprend comme ayant été un repas pascal. — Toujours est-il que l'auteur a dans l'esprit un cadre évangélique de la passion, ou plutôt, en un sens, de sa commémoration. Que ce cadre ait été nettement fixé dès le temps de Paul, il est permis d'en douter ; il l'était depuis assez longtemps au moment où notre auteur écrit :

Pareillement, aussi la coupe, après le repas, disant :
« Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang.
Ceci faites, toutes fois que vous boirez, en souvenir de moi. »
Car toutes fois que vous mangez ce pain,
et cette coupe vous buvez,
La mort du Seigneur vous proclamez,
jusqu'à ce qu'il vienne.

L'indication finale : « jusqu'à ce qu'il vienne », est intéressante ; elle est indispensable. On ne peut l'écarter comme « une addition catholique » [1] sans mutiler l'ensemble, sans laisser la phrase suspendue en l'air. Noter que dans le dernier verset (26), l'auteur, insensiblement, prend la parole, bien que l'on pût croire d'abord que le Christ continuait de discourir. Il va de soi que l'auteur a trouvé le pain et la

1. Turmel, II, 160, n. 1.

coupe, avec un autre commentaire, dans le récit qu'il exploite, et que la mention finale du grand avènement vient aussi de là. Et donc il a réellement encadré son interprétation mystique de la cène chrétienne dans le schéma préexistant de la cène eschatologique [1].

Mais on nous dit maintenant [2] que cet auteur, marcionite, ne parlait ni du corps, ni du sang du Christ ; que le texte de Marcion portait simplement, après la bénédiction sur le pain : « Ceci faites en souvenir de moi », et après la bénédiction sur la coupe : « Ceci faites, toutes fois que vous boirez, en souvenir de moi. » Marcion, le premier, aurait introduit la commémoration du Seigneur dans un repas jusque-là vulgaire ; cette réforme aurait été codifiée dans la rédaction marcionite de l'Epître et aussi bien, en abrégé, dans l'Evangile de Luc, vers 140, avant que Marcion n'eût été expulsé de l'Eglise ; mais après la rupture, vers 150, on se serait avisé, du côté catholique, d'ajouter les paroles : « Ceci est mon corps », etc., « Cette coupe », etc., pour signifier, contre Marcion, que le Christ avait un corps véritable et du sang. On nous assure même que l'apologiste Justin, à Rome, « a dû avoir des entretiens soit avec l'auteur du texte lui-même, soit avec des hommes qui connaissaient l'auteur, qui l'approchaient », et Justin témoignerait que les paroles ne signifient pas autre chose que la réalité physique de l'incarnation du Christ. Telle est la thèse, et si jusqu'à présent nous avons suffisamment appris à nous défier de Marcion et de son interprète, il est permis de trouver que, cette fois, ils demandent au bon sens du lecteur un peu trop de sacrifices.

D'abord, qu'y avait-il réellement dans la recension marcionite de I *Corinthiens* et de l'Evangile au sujet de la cène ? Tertullien est peu explicite sur ce sujet, mais il avait lu dans l'Evangile de Marcion les mots : « Ceci est mon corps [3] ». Il est facile de dire que les exemplaires marcionites ont été assez souvent retouchés après Marcion. Mais

1. Voir *La Naissance du Christianisme*, 288-293.
2. Turmel, II, 68-82.
3. Voir Harnack, *Marcion*, 215*.

Marcion lui-même, qui gardait les sacrements de l'Eglise, avait sûrement un récit de la cène. On prétend que, dans ce récit, il n'y avait rien ; car ce qu'on nous donne comme texte de Marcion, dans I *Corinthiens*, XI, 23-25, ne contient que la prescription de prononcer la bénédiction sur le pain et sur la coupe « en souvenir » du Christ. On voudrait, il est vrai, nous faire accroire que le repas de communauté était, avant lui, une beuverie qui n'avait rien de commémoratif. Mais nous venons de voir que le texte même de l'Epître atteste le contraire : la prétendue vision de Paul présuppose le récit traditionnel d'une cène célébrée dans la perspective du grand avènement, d'une cène eschatologique, si l'on peut dire, qui aurait été inaugurée dans le dernier repas de Jésus. Cette cène donc se célébrait déjà, et depuis longtemps, « en souvenir » du Christ. L'initiative supposée de Marcion aurait été sans motif. On objecte, et non sans apparence de raison, que l'invitation à « faire ceci » ne se rattache pas naturellement à : « Ceci est mon corps », « Cette coupe est la nouvelle alliance », mais au rite de bénédiction indiqué avant les paroles. L'espèce d'incohérence que l'on signale résulte précisément de ce que la commémoration existait dans la cène eschatologique avant l'intrusion des paroles où se définit la cène mystique, la combinaison des deux étant antérieure à Marcion, comme aussi bien la gnose de salut avec laquelle nous voyons que les paroles mystiques sont en rapport.

Les conversations imaginaires, singulièrement imaginées, de Justin avec l'auteur des paroles où se définit la cène mystique, appartiennent à la catégorie des hypothèses qu'il est permis de laisser tomber sans discussion. Quant aux textes mêmes de Justin, ils n'ont pas le caractère de scolastique raffinée qu'on y a voulu trouver. Lorsque Justin écrit [1], à propos d'*Isaïe*, XXIII, 16 : « Le pain lui sera donné, et l'eau [2] lui sera constante », que cette prophétie concerne

1. *Dialogue*, LXX.
2. Cette application du texte semblerait concerner une cène sans vin. Cf. *La Naissance du Christianisme*, 298, n. 1, et 300, n. 7. Tatien et les encratites, aussi Marcion, célébraient la cène sans vin. Ce qu'on lit dans I *Corinthiens*, X, 1-5, touchant les sacrements du désert, figure des sacrements chrétiens, pourrait aussi bien s'y accorder.

« le pain que notre Christ nous a prescrit de consacrer en mémoire de son incarnation et de ses souffrances pour les croyants, et la coupe qu'il a prescrit de consacrer avec action de grâces en mémoire de son sang », il n'entend pas signifier par là que les chrétiens condamnent le docétisme de Marcion ; il exprime la foi de l'Eglise au symbolisme mystique moyennant lequel le chrétien communie dans la cène au Christ mort pour son salut. Aucun critique au monde n'a le droit ni le pouvoir de transformer les textes où s'est exprimée l'évolution de la foi et du culte dans le christianisme des premiers temps en arguties scolastiques de théologiens qui n'auraient eu souci que de se contredire réciproquement à propos de vieux textes qu'ils s'obstinaient à garder en en travestissant le sens.

C'est un sentiment religieux qui s'exprime dans la suite de notre chapitre (xi, 27-34) :

En sorte que qui mange le pain
    et boit la coupe du Seigneur indignement
        est coupable envers le corps et le sang du Seigneur.

On ne peut pas s'arrêter sur le mot : « coupable » [1], comme si la suite était une glose antimarcionite. C'est parce qu'il s'agit du corps et du sang du Seigneur que l'on est coupable en communiant indignement.

Que l'homme s'éprouve lui-même,
    et ainsi du pain mange
    et à la coupe boive.
Car qui mange et boit
    mange et boit sa condamnation,
    s'il ne fait pas discernement du corps.

Ici encore la dernière ligne est indispensable, et il n'y a pas lieu d'y voir une glose antimarcionite. Les conséquences du sacrilège sont décrites ensuite, et il est inutile de les commenter.

Quelques autres passages de I *Corinthiens* peuvent être

1. Comme fait Turmel, II, 160.

examinés en illustration de ce qui précède. D'abord un petit passage (v, 7-8) qu'on nous dit être « d'origine marcionite » et « rédigé vers 140 » [1]. En conclusion d'une leçon morale, nous lisons :

[Débarrassez-vous du vieux levain,
pour que vous soyez nouvelle pâte,]
vu que vous êtes azymes.
Aussi bien notre pâque est-elle immolée, Christ,
de façon, que nous célébrions la fête, pas avec le vieux levain
Ni avec levain de malice et de méchanceté,
mais avec des azymes de pureté et de vérité.

Il s'agit de la Pâque chrétienne, mystiquement comprise, celle dont le Christ est l'agneau pascal. Cela ne nous conduit pas à Marcion, puisque la notion du Christ-Agneau est déjà dans l'Apocalypse ; cela n'est pas davantage une critique des quartodécimans, et c'est plutôt la canonisation de leur observance, puisqu'ils célébraient la mort salutaire du Christ au jour et à l'heure où les Juifs immolaient l'agneau pascal [2].

Dans une instruction sur les idolothytes (x, 1-22),l'auteur évoque les sacrements du désert en type des sacrements chrétiens :

Je ne veux pas que vous ignoriez,
frères
Que nos pères tous sous la nuée furent
et que tous par la mer ont passé,
Que tous en Moïse furent baptisés
dans la nuée et dans la mer,
Que tous le même aliment spirituel mangèrent
et tous burent le même breuvage spirituel,
— Car ils buvaient à la pierre spirituelle qui les accompagnait [3],
et cette pierre était le Christ, —
Mais qu'en la plupart d'entre eux ne se complut pas Dieu,
car ils furent abattus dans le désert

1. Turmel, II, 36.
2. Cf. *supr.*, p. 63, ce qu'on y lit du dernier repas de Jésus.
3. La mobilité de la pierre miraculeuse du désert est une tradition rabbinique. Cf. *La Naissance du Christianisme*, 297, n. 1.

en raison de leurs désobéissances.

Or, cela typiquement leur est advenu,
et ce fut écrit en leçon pour nous,
sur qui la fin des temps est arrivée.

Le principal intérêt de ce curieux passage pourrait bien être dans le rapprochement qui s'y fait du baptême et de l'eucharistie comme de deux sacrements connexes, tellement connexes qu'on les transporte avec le même rapport dans l'Ancien Testament, où nous ne serions point allés les chercher. D'autre part, le caractère homilétique du morceau apparaît dans la leçon morale qui en est le principal objet. L'espèce de comparaison qui est instituée ensuite entre la cène chrétienne et les repas des sacrifices païens n'est pas moins suggestive :

La coupe de bénédiction que nous bénissons
n'est-elle pas communion au sang du Christ ?
Le pain que nous rompons
n'est-il pas communion au corps du Christ ?
Parce qu'est un seul pain,
un seul corps, bien que nombreux, nous sommes,
car tous à l'unique pain nous participons...

Comment cette communion au Christ serait-elle compatible avec la participation aux sacrifices des païens ?

Ce qu'ils sacrifient,
aux démons et non à Dieu ils le sacrifient :
or je ne veux pas que vous soyez en communion de démons.
Vous ne pouvez pas boire la coupe du Seigneur
et la coupe des démons ;
Vous ne pouvez pas participer à la table du Seigneur
et à la table des démons...

Sentiment tout à fait conforme à la pensée de l'antiquité touchant la communion au dieu par le moyen du sacrifice, communion plus étroite encore, s'il est possible, dans certains cultes de mystère. Le chrétien communie à son Seigneur dans la cène, parce que la cène représente, sym-

bolise, réalise, en quelque manière, mystiquement, la mort de Jésus. L'on saisit ici la hauteur où le mystère chrétien avait élevé son Christ, et tout aussi bien la réelle affinité qui existait entre la notion fondamentale du mystère chrétien et les mystères païens de salut éternel [1]. D'autre part, il est évident que ces pieuses considérations sont plus récentes que la définition du mystère dans *Romains*, que l'instruction sur la cène mystique dans I *Corinthiens*. Encore est-il qu'il n'y a pas lieu de les faire descendre jusqu'aux « environs de 170 » [2], et d'autant moins que Marcion paraît les avoir utilisées, avec retouches, dans sa recension des Epîtres [3].

III

Un cas de notable interpolation apparaît dans le morceau le plus sublime que présentent les Epîtres et peut-être toute la littérature du Nouveau Testament, le cantique de l'amour, dans I *Corinthiens*, XIII. Et ce cas nous permet de constater deux choses : 1° comment les faits critiques les plus indiscutables peuvent rester obnubilés, même dans l'esprit des exégètes les plus indépendants et les moins croyants, par une habitude héréditaire de la pensée chrétienne ; 2° comment des textes de tout premier ordre ont pu s'introduire dans les recueils ecclésiastiques assez longtemps après l'âge des apôtres. L'intrusion du cantique de l'amour a coupé en deux l'instruction sur les dons spirituels ou charismes, qui remplit les chapitres XII et XIV de I *Corinthiens*.

L'on nous dit [4] que le tout (XII-XIV) fut rédigé au temps de montanisme, et spécialement le cantique de l'amour un peu avant l'époque d'Irénée. Cependant si nous en croyons Tertullien [5], Marcion utilisait instruction et cantique dans

1. Cf. I *Corinthiens*, VIII, 4-6.
2. Avec Turmel, II, 56.
3. Cf. Harnack, *Marcion*, 85*.
4. Turmel II, 91 (instruction sur les charismes vers 170), 101 (cantique de l'amour aux environs de 180).
5. Cf. Harnack, *Marcion*, 87*.

sa recension des Epîtres ; et comme les dons spirituels ont été connus dans l'Eglise avant Marcion, il n'est pas indiqué de tout renvoyer après lui.

Des pièces de suture indéniables dénoncent l'interpolation, aussi bien avant qu'après le morceau interpolé. L'auteur de l'instruction sur les charismes, après avoir complaisamment énuméré ces dons divers, concluait (xii, 31) : « Mais aspirez aux dons les plus importants. » Subitement la parole lui est coupée par cette indication : « Et une voie bien supérieure encore j'ai à vous montrer » ; c'est-à-dire que l'on va parler d'autre chose, on va montrer que ces « dons importants » ne le sont que fort peu, ou pas du tout. Après le cantique de l'amour, par une transition des plus artificielles (xiv, 1), on retrouve la phrase qui a été coupée pour introduire le cantique : « Recherchez l'amour, mais *aspirez aux dons spirituels*, surtout à prophétiser. » Or le cantique ne tend qu'à nous dispenser de cette aspiration et à minimiser l'excellence des charismes décrits. Jamais interpolation ne fut mieux caractérisée. Il faut toutefois la considérer de plus près ; car on l'a altérée quelque peu à la fin, en la complétant, pour l'adapter autant que possible, à son contexte. La question de savoir si Paul n'aurait pu s'interpoler de la sorte n'est pas à discuter : l'hypothèse d'une simple reprise n'est admissible que si on ne la discute pas. Du reste, il ne s'agit pas de Paul. L'auteur de l'instruction sur les charismes, quel qu'il soit, et l'auteur du cantique sont des hommes de mentalité toute différente. Pour s'en apercevoir, il suffit de les entendre. Voici le cantique (xiii, 1-12).

Si je parle les langues des hommes et (celles) des anges,
que l'amour je n'aie pas,
je suis airain sonnant ou cymbale bruyante.
Et si j'ai la prophétie
et connais tous les mystères
et toute la science,
Et si j'ai toute la foi
à montagnes transporter,
que l'amour je n'aie pas, rien je ne suis.

Et si je distribue tout ce qui m'appartient,
si je livre mon corps afin d'être brûlé,
que l'amour je n'aie pas, rien je n'y gagne.

Les dons spirituels, si complaisamment célébrés dans l'instruction, compteraient de peu avec l'amour ; et, sans l'amour, de rien. Mais quelles sont les qualités de l'amour ?

L'amour est patient, il est bon ;
l'amour n'est pas jaloux,
il n'est pas léger, ni vantard, ni grossier ;
Il n'est point égoïste, point irascible,
il ne pense point à mal.
Il ne se réjouit pas de l'injustice,
il se conjouit à la vérité.
Il supporte tout, il a foi en tout ;
il espère tout, il endure tout.

Autant dire que l'amour est le principe ou la condition de toute vertu véritable. Mais les dons spirituels ne sont pas oubliés, et ils vont recevoir le coup de grâce.

L'amour jamais ne tombe,
mais les prophéties, elles finiront ;
Les langues, elles cesseront,
la science, elle finira.
Car partiellement nous savons,
et partiellement nous prophétisons ;
Mais, quand sera venu le parfait,
le partiel sera aboli.

Et la fin ? La fin, ce sera l'union mystique, la vision de Dieu.

Quand j'étais enfant, je parlais en enfant,
je pensais en enfant, je raisonnais en enfant.
Quand je devins homme,
je mis fin à ce qui était de l'enfant.
Car nous voyons à présent par miroir, en énigme,
mais alors ce sera face à face.
A présent, je connais partiellement,
alors je comprendrai comme je suis compris.

C'est tout, et il ne reste rien à dire. Ou plutôt nous osons dire que ceci n'est ni de l'eschatologie ni de la gnose, mais le premier manifeste du plus haut et du plus pur mysticisme chrétien. Mais nous venons d'entendre que l'amour seul demeure éternellement, et voici que nous est adressée cette restriction prosaïque (XIII, 13) :

> Or, maintenant demeurent foi, espérance, amour,
> ces trois-là, mais le plus grand de ces (trois), c'est l'amour.

On a voulu battre le rappel des trois grandes vertus chrétiennes ; mais ce rappel est en dehors du sujet, et il prépare la fausse transition par laquelle sera rejointe l'instruction concernant la discipline des dons spirituels.

A qui voudrait regretter et s'étonner que le chantre de l'amour divin soit un anonyme, un inconnu, il est aisé de répondre que l'auteur principal du quatrième Evangile, autre génie mystique, est exactement dans les mêmes conditions, anonyme et inconnu. L'auteur du cantique avait déposé son petit chef-d'œuvre dans le dossier plus ou moins traditionnel de I *Corinthiens*. On l'y a cousu comme nous voyons, et il n'y a pas lieu de s'étonner que Marcion ait pu l'y trouver, puisque Clément de Rome (I *Clément*, XLIX) paraît l'avoir lu où nous le lisons.

Reste à situer l'instruction sur les dons spirituels et leur réglementation. La glossolalie a existé dans le christianisme ancien longtemps avant l'éclat du montanisme, et tout le monde sait que le livre des Actes en fait comme un apanage du baptême chrétien. Admettons que les données des Actes soient légendaires dans leur spécification ; ces données ne sont pas issues du montanisme et elles correspondent à un fait primordial dans le christianisme. Il en va de même pour la prophétie. — Se rappeler les prophètes-docteurs qui étaient dans la primitive communauté d'Antioche (*Actes*, XIII, 1) [1]. — Par conséquent, il n'est pas surprenant que d'assez bonne heure on ait songé à régler plus ou moins l'exercice de la glossolalie et de la prophétie dans les assemblées chrétiennes. La rédaction d'une sorte de décrétale sur

1. Cf. *supr.*, p. 36.

le sujet, écrite au nom de Paul, n'a rien qui doive surprendre. Celle que nous lisons ne remonte certainement pas à Paul, car elle n'est pas en rapport avec la situation particulière d'une communauté donnée, ni surtout avec celle des petits groupes chrétiens de l'âge apostolique ; mais un peu plus tard, par exemple, au temps de l'Apocalypse et de la *Didaché*, l'on pouvait édicter des réglements sommaires sur le personnel varié qui tenait un rôle dans les assemblées chrétiennes. Notre décrétale, passablement diffuse, affecte d'y connaître encore : apôtres (prédicateurs itinérants), prophètes, docteurs, thaumaturges, administrateurs, glossolales ; mais finalement ce sont les glossolales et les prophètes qui tiennent, si on l'ose dire, la vedette. Et donc ceci doit remonter assez haut, d'autant que la réglementation est peu sévère. — Les prescriptions de la *Didaché* sont plus précises, bien qu'assez larges encore. — Nous ne risquons donc rien à nous en tenir à la date assez flottante qui vient d'être indiquée.

Un point spécial mérite de retenir notre attention, la surcharge (XIV, 33 *b*-34) qui coupe le règlement assigné aux prophètes :

Comme dans toutes les communautés des saints, que les femmes dans les réunions se taisent, car il ne leur est pas permis de parler ; mais qu'elles soient soumises, comme aussi bien la Loi le dit. Si sur quelque point elles veulent s'instruire, qu'à la maison elles interrogent leurs maris ; car il est inconvenant pour une femme de parler dans la réunion.

Il est difficile d'assigner une date, même approximative, à une semblable interpolation. Notons toutefois que, si l'on en croit Tertullien [1], Marcion l'utilisait. D'autre part, l'instruction sur le voile des femmes (XI, 3-16), qu'on a introduite artificiellement auprès de la leçon sur la tenue de la cène [2], et que Marcion semblerait aussi avoir connue [3],

1. Cf. Harnack, *Marcion*, 88*.
2. Cf. *supr.*, p. 60. Les vv. 11-12 peuvent y être une surcharge, mais il ne paraît pas autrement nécessaire d'y voir « la riposte d'un montaniste exalté à la critique d'un montaniste modéré » (Turmel, II, 84). Ce pourrait bien n'être qu'une réflexion théologique.
3. Cf. Harnack, *Marcion*, 86*.

défend seulement aux femmes d'enlever leur voile dans la réunion pour émettre une prière ou pour prophétiser. Il y avait donc alors des femmes prophétesses et qui parlaient dans l'assemblée, comme les prophètes [1]. L'auteur de l'interpolation qui vient d'être signalée aura remarqué que la dissertation sur les dons spirituels pourrait autoriser la prophétie des femmes, et il a jugé bon de l'interdire absolument. L'instruction sur le voile des femmes pourrait être du même temps que la dissertation sur les dons spirituels.

IV

Une longue instruction se présente isolée, à la fin de I *Corinthiens* (xv), sur la résurrection des morts. Elle serait, nous dit-on, pour le principal, dirigée contre les marcionites, et aurait été composée vers 165, en englobant une leçon marcionite sur le même sujet, qui aurait été versée. au dossier de Paul vers 140[2]. Cette fois encore, Tertullien atteste que Marcion avait, dans son *Apostolicon*, tout le chapitre, sauf de menues retouches [3]. Mais il est vrai que la dissertation paraît n'être pas d'une seule venue, et le Paul qu'on y entend d'abord n'est ni le Paul de l'histoire ni le Paul gnostique, grand pourfendeur des judaïsants, que nous ont fait connaître certaines parties des grandes Epîtres, mais un Paul de convention, assez semblable à celui que présentent les Actes, pieusement subordonné aux apôtres de Jérusalem.

Il s'en prend à des gens qui auraient nié la résurrection des morts. Comme ce sont des chrétiens, et qui admettent la résurrection du Christ, on peut croire qu'ils niaient seulement la résurrection des corps, et que l'auteur, incapable de comprendre l'immortalité autrement que par la résurrec-

1. La première antiquité chrétienne a connu des femmes prophétesses, et *Apocalypse*, II, 20, de quelque façon qu'on l'interprète, montre que le cas n'avait rien d'extraordinaire.
2. Turmel, II, 123.
3. Par exemple, l'omission des mots : « selon les Ecritures », dans xv, 3-4. Cf. Harnack, *Marcion*, 89*.

tion corporelle, les aura faits plus incrédules qu'ils n'étaient en réalité. Qu'ils fussent marcionites, rien ne le prouve ; car bien d'autres avant Marcion s'étaient fait de la survie une conception toute spirituelle.

Préambule de l'instruction (xv, 1-11) :

> Je vous notifie, frères,
> l'Evangile que je vous ai annoncé,
> Qu'aussi vous avez reçu,
> auquel aussi vous vous êtes tenus, etc.

Singulière introduction. L'auteur notifie à ses lecteurs un enseignement qu'ils sont censés connaître depuis longtemps; sans doute craint-il qu'ils ne s'en soient écartés, non pas en renonçant à la foi chrétienne, mais en adhérant à quelque doctrine spécieuse qui, en réalité, ruinerait cette foi. De telles appréhensions et défaillances se comprennent mieux au temps de la crise gnostique qu'au tout premier âge apostolique. Or cet Evangile, par lequel on est sauvé, à condition de le retenir intégralement, se trouve être le thème de la résurrection, résurrection du Christ et résurrection des chrétiens, comme si là était l'objet essentiel de la croyance, laquelle serait eschatologique.

> Car je vous ai transmis premièrement
> ce qu'aussi j'avais reçu :

Voilà qui ressemble aux traditions dont nous parlait naguère le Paul qui raconte l'institution de la cène (xi, 2) ; mais ce n'est pas le même que nous entendons ici ; car ce dernier cultive un traditionnisme beaucoup plus effectif, un traditionnisme quasi catholique, et il va démontrer la résurrection du Christ par une série de témoignages.

> Que Christ est mort pour nos péchés,
> selon les Ecritures ;

Le mystère de la rédemption par la mort du Christ est ramené à sa plus simple expression, et aussi à sa prétendue base scripturaire (sans doute *Isaïe*, LIII, 4, 5 ; cf. *Romains*,

IV, 25 ; *Actes*, VIII, 32-33). Ceci ne nous conduit pas précisément à l'âge apostolique, mais au temps où s'élaborait sur les textes de l'Ancien Testament ce que l'on a maintenant coutume d'appeler la tradition évangélique, c'est-à-dire plutôt au commencement du second siècle qu'à la fin du premier.

Qu'il a été enseveli,
et qu'il est ressuscité le troisième jour,
selon les Ecritures ;

Pas de référence à la découverte du tombeau vide, mais aux Ecritures qui étaient censées annoncer la sépulture du Christ et sa résurrection le troisième jour après sa mort. Par conséquent, le cadre traditionnel de la mort un vendredi soir, du séjour au tombeau pendant toute la durée du sabbat, de la résurrection à l'aube du dimanche, est fixé (les trois jours et les trois nuits de Jonas, allégués dans *Matthieu*, XII, 40, n'entrent pas en considération). Et donc c'est le cadre adopté, au cours du second siècle, pour l'observance de la Pâque dominicale. Ainsi ce trait ne nous ramène pas non plus au premier âge chrétien.

Et qu'il est apparu à Céphas,
puis aux Douze ;

Il n'est toujours pas question des femmes au tombeau. Si l'auteur suit réellement une tradition, ce n'est pas celle de nos Evangiles canoniques ; s'il connaît des Evangiles, et sans doute il en connaît, il ignore le canon évangélique. Pierre est favorisé de la première apparition : il y a sur ce point une tradition ancienne, que notre auteur s'est bien gardé de laisser tomber. Les « Douze » font quelque embarras pour les exégètes méticuleux, à cause de Judas ; certains manuscrits mettent ici : « onze ». C'est sûrement une correction ; mais l'on n'est pas obligé pour autant de placer l'événement après l'élection de Matthias (*Actes*, I, 15-26). Les Douze sont les Douze, et toutes les chances sont pour que notre auteur les considère comme le collège apos-

tolique de la première heure, les *superapôtres* que prend à partie II *Corinthiens* [1]. Au temps de Paul, les « Douze » n'étaient pas apôtres ; ils le sont devenus plus tard, contre lui [2].

Ensuite il est apparu à plus de cinq cents frères, en une fois,
dont la plupart subsistent encore maintenant,
mais quelques-uns sont morts.

Evidemment l'auteur se pose en homme de la génération apostolique ; et ce n'est pas étonnant, puisqu'il parle au nom de Paul. Encore est-il que le prophète et apologiste Quadratus, au temps d'Hadrien, se flatte de connaître des gens qui ont été ressuscités par Jésus [3]. Les « cinq cents frères » de notre texte pourraient être apparentés aux ressuscités que mentionnait Quadratus. Le fait n'est signalé, à notre connaissance, dans aucun Evangile ; il l'était peut-être dans quelque Evangile qui ne s'est pas conservé. On a pensé à un doublet de la Pentecôte, quelque peu majoré : c'est possible, mais notre auteur ne semble pas l'avoir conçu d'après les Actes.

Ensuite il est apparu à Jacques,
puis à tous les apôtres.

L'Evangile des Nazaréens racontait cette apparition du Christ à son frère, mais cet évangile judaïsant la présentait comme la première de toutes. Ce n'est sûrement pas la première qui ait été racontée d'abord. Disons que notre auteur l'aura connue de manière ou d'autre par la tradition évangélique des judaïsants. « Tous les apôtres » est une désignation qui vise un autre groupe que les Douze, et un groupe plus considérable par le nombre, bien que déterminé dans la pensée de l'auteur : missionnaires de second ordre, complémentaires des Douze. On a pensé aux soixante-dix ou soixante-douze disciples de *Luc*, x. C'est, si l'on veut, l'équi-

1. Cf. *supr.*, p. 55.
2. Cf. *supr.*, p. 38.
3. Cf. *La Naissance du Christianisme*, 255.

valent, mais l'identification est gratuite, puisque le chiffre manque. Et c'est encore une donnée légendaire. L'auteur n'aurait-il pas recueilli ces indications plus ou moins consistantes en un temps où l'Eglise n'avait pas encore fixé le choix de ses Evangiles ? D'ailleurs, ces Evangiles,— si hardie que l'assertion puisse paraître à certains esprits, — n'attestent-ils pas de la façon la plus péremptoire que la matière ne comportait pas d'information précise ?

En dernier de tous,
comme à l'avorton,
il est apparu aussi à moi.

C'est bien là qu'il fallait en venir, que le morceau soit authentique ou non. Suit un petit couplet où notre Paul se fait plus modeste qu'il n'a coutume de le paraître quand il ferraille contre les « notables » ou les « superapôtres », mais où il a pourtant l'air de se souvenir des propos hardis qu'il tient ailleurs.

Car je suis, moi, le moindre des apôtres,
qui ne suis pas digne d'être appelé apôtre,
parce que j'ai persécuté la communauté de Dieu.
Mais par la grâce de Dieu je suis ce que je suis,
et sa grâce envers moi n'a pas été inutile,
Mais plus qu'eux tous j'ai travaillé,
non pas moi pourtant, mais la grâce de Dieu avec moi.
Donc, soit moi, soit eux,
ainsi prêchons-nous et ainsi avez-vous cru.

Donc notre Paul n'est qu'un apôtre comme les autres, avec les autres, et même quelque peu après les autres, un apôtre de la seconde zone, qui vient en dehors de cette dernière catégorie, parce qu'il est arrivé plus tard, après avoir persécuté l'Eglise déjà fondée. Mais ce n'est pas tout, ce Paul n'a pas d'Evangile à lui, il n'entend prêcher que la doctrine commune de la tradition apostolique et chrétienne sur la résurrection. Il est du temps où la grande Eglise s'appliquait à concilier Paul, — la tradition dite de Paul, — avec Pierre et les Douze, — la tradition qui se réclamait d'eux,

— en le subordonnant à eux; notre Paul se place au temps de Clément et de la rédaction des Actes.

Il aborde le thème de la résurrection dans le sens que nous avons indiqué plus haut. Son raisonnement se fonde sur la solidarité qui existe selon lui entre la résurrection des croyants et celle du Christ : il faut nier celle-ci, dès que l'on conteste celle-là ; et donc il n'y aurait plus rien, ni foi, ni espérance (xv, 12-19). Notre Paul, par conséquent, n'envisage pas l'hypothèse d'une résurrection spirituelle, tant pour le Christ que pour les chrétiens, conception qui, pourtant, fut celle de l'Epître aux Hébreux, de l'auteur principal du quatrième Evangile, et d'autres témoins du christianisme ancien. Cela étant, l'on n'est pas obligé de penser que les marcionites soient visés. Mais l'intérêt de notre document consiste dans la concession qui s'y fait à la thèse que l'auteur n'a pas comprise et qu'il combat comme une négation absolue de l'immortalité bienheureuse.

Ecoutons-le dire d'abord comment il comprend l'économie de la résurrection et du salut (xv, 20-28) :

Mais Christ est ressuscité des morts,
prémices de ceux qui sont morts.
Car, puisque par un homme est la mort
aussi par un homme est la résurection des morts :
De même qu'en Adam tous meurent
ainsi dans le Christ tous seront faits vivants.

Ici nous reconnaissons le principe fondamental de la théorie mystique du salut dans *Romains*, v-viii [1]. Mais si le dernier énoncé se trouve comme glosé par anticipation dans les lignes précédentes, il paraît complètement oublié dans les déclarations eschatologiques qui suivent, et il ne sera repris que plus loin pour être commenté (xv, 45-58), en sorte que l'utilisation, par notre auteur, d'un document de gnose mystique antérieurement rédigé, paraît vraisemblable [2]. Selon notre auteur, la résurrection des morts se ferait par des échelons successifs.

1. Cf. *supr.*, pp. 19-21.
2. En ce sens, l'hypothèse de Turmel, *supr. cit.*, p. 74, n. 2, paraît fondée.

Mais chacun en son rang :
prémices Christ ;
Ensuite ceux du Christ,
en son avènement ;
Puis la fin,
Quand il remettra le royaume à Dieu le Père,
Quand il aura détruit toute domination,
tout pouvoir et puissance ;
Car il faut qu'il règne
jusqu'à ce qu'il ait mis tous *les ennemis sous* ses *pieds*.
Le dernier ennemi détruit sera la mort ;
car (Dieu) *a tout mis sous* ses *pieds*.

La mort aussi, par conséquent ; mais ce qu'on nous dit ici de la mort ressemble beaucoup à une anticipation de ce que nous lirons à la fin du morceau (cf. *Apocalypse*, xx, 14). Libres adaptations du *Psaume* cx, 1 (cf. *Marc*, xii, 36) et du *Psaume* viii (cf. *Hébreux*, ii, 8).

Mais quand on dit que tout (lui) a été soumis,
c'est évidemment à l'exception de Celui qui lui a soumis tout,
Mais lorsque lui aura été soumis tout,
alors le Fils lui-même sera soumis à Celui qui lui a soumis tout.
afin que Dieu soit tout en tout.

N'insistons pas. Nous avons quatre étapes marquées dans l'évolution du drame salutaire : 1° la résurrection du Christ, comme point de départ ; 2° la parousie du Seigneur et la résurrection des fidèles défunts ; 3° le règne du Christ, avant la fin, durant lequel seront exterminées les puissances adverses, mort comprise, ce qui implique la résurrection de tous les morts ; 4° la fin, sans doute la résurrection générale et le grand jugement, après lesquels tous les êtres, le Christ compris, seront soumis à Dieu. Cette eschatologie ressemble fort à celle de l'Apocalypse : celle-ci fixe à mille ans la durée du règne intermédiaire (*Apocalypse* xx, 1-3). L'abdication finale du Christ-roi appartient en propre à notre auteur. Par ailleurs, en ce qui regarde le millénarisme, il se trouve exactement au niveau de l'Apocalypse et du

bon Papias. La première génération chrétienne n'en savait pas tant.

Suivent des arguments, censés péremptoires, contre les négateurs de la résurrection, et d'abord la coutume du baptême pour les morts (xv, 29). L'auteur ne dit pas que ce soit une coutume générale ; il insinue plutôt que c'est la pratique de quelques-uns, peut-être la pratique même de ceux qu'il combat; autrement, l'argument n'aurait aucune force, car c'est ce qu'on appelle en scolastique un argument *ad hominem.* Chrysostome [1] atteste que cette coutume était encore en vigueur de son temps chez les marcionites : on ne doit pas en être surpris, puisque, selon Tertullien, notre passage se lisait dans l'*Apostolicon* de Marcion [2]. Il est donc vraisemblable que la pratique, dont on imaginera difficilement qu'elle puisse remonter à l'âge apostolique [3], aura pris naissance dans certains cercles chrétiens avant Marcion et ne se sera pas maintenue dans la grande Eglise.

Autre argument (xv, 34) : que signifierait la carrière même de Paul, s'il n'y avait pas de résurrection ? On avouera que cet argument n'est pas très décisif ; mais l'auteur paraît à court de preuves, et il va aussitôt examiner les possibilités ou vraisemblances de la chose. L'allusion aux dangers courus par l'Apôtre est très sommaire, sauf en ce qui concerne un incident qui se serait passé à Ephèse, un combat contre les bêtes, sur lequel les commentateurs discuteront jusqu'à la fin des jours, à moins qu'ils ne renoncent à le trouver historique en y voyant une métaphore [4], ou une trouvaille de l'auteur.

Après tout, la résurrection des morts n'est pas une chose tellement difficile à comprendre (xv, 35-44). Il n'y a qu'à regarder ce qui arrive pour le grain, qu'on enterre et qui vit ensuite ; il en est de même pour l'homme. — L'auteur ne voit pas combien son argument est caduc : le grain mis

1. *In* I *Cor. hom.*, 41, 1 (Turmel, II, 120).
2. Cf. Harnack, *Marcion*, 90*.
3. Voir l'argumentation décisive de Turmel, II, 121.
4. Ainsi H. Lietzmann, *An die Korinther*, I-II[2], 84.

en terre contient le germe vivant de la plante dont il est issu, mais le cadavre enfoui ne contient aucun germe vivant d'humanité. — L'intérêt de cette comparaison boiteuse consiste en ce que l'auteur, la développant avec complaisance, anticipe à sa façon et adopte, sans s'apercevoir de la métamorphose qu'il fait subir à sa propre doctrine, — entendons à la doctrine qu'il prétend défendre, — la description de la résurrection spirituelle (xv, 45-58), description qu'il a trouvée toute faite. C'est ainsi que, professant la résurrection des corps, il s'engage dans une dissertation sur les diverses sortes de corps, les terrestres et les célestes, et en vient à dire que le corps humain, semé corruptible, ignominieux, faible, animal, ressuscite incorruptible, glorieux, fort et spirituel.

Tout cela était mieux dit dans le document fondamental, et logiquement rattaché au principe des deux Adam, qui a été logé plus haut (xv, 22) par le rédacteur. Ce qu'on va lire est à considérer, car il s'agit de savoir si le document fondamental est marcionite ou non, ou plutôt il s'agit de le vérifier, étant acquis déjà que la théorie des deux Adam, dans *Romains*, v-viii, n'est pas marcionite.

Ainsi est-il écrit :
Le premier *homme*, Adam, *fut fait âme vivante*,
le dernier Adam, esprit vivifiant.

Marcion lisait ainsi le dernier membre de phrase : « Le dernier, le Seigneur, esprit vivifiant » [1]. Noter que ceci est pris de *Genèse*, ii, 7 (Septante), l'auteur découvrant dans la première et la dernière partie du verset l'homme terrestre et animal, et prenant au milieu du verset « l'esprit de vie », transformé en « esprit vivifiant ». Marcion a pu interpréter à sa façon cette utilisation de la Genèse ; mais jamais il ne serait allé de lui-même chercher dans la Genèse ce parallèle d'Adam et du Christ. Et donc notre document n'a pas été conçu par Marcion ou quelqu'un de son école [2].

1. Harnack, *Marcion*, 92* ; Turmel, II, 173, n. 1.
2. Cf. *supr.*, p. 20.

Mais le premier n'est pas le spirituel,
c'est l'animé ;
ensuite le spirituel.
Le premier homme, (issu) de la terre,
est terrestre,
le second homme est du ciel.

Leçon marcionite : « Le second, le Seigneur, est du ciel [1] ». Visiblement, Marcion ne voulait pas que le Christ fût dit « homme » ; mais c'est cette leçon qui est primitive, réclamée pour l'équilibre de la comparaison. Et donc notre document existait avant Marcion.

L'on nous explique ensuite comment, les hommes terrestres ayant été faits à l'image d'Adam, les croyants « porteront l'image de l'homme céleste ». Mais « chair et sang ne peuvent pas hériter le royaume de Dieu, ni la corruption hériter l'incorruptibilité ». C'est là qu'est le « mystère ». « Nous ne mourrons pas tous » pour entrer dans l'immortalité, « mais tous nous serons transformés », notre « corruptibilité revêtant l'incorruptibilité », et « notre mortalité l'immortalité » [2]. Marcion lisait : « Nous ne ressusciterons pas tous, mais nous serons tous changés [3] ». Dans la pensée de Marcion, et probablement aussi dans la pensée de notre auteur, ce n'est pas le corps, mais l'individu, qui revêt l'incorruptibilité et l'immortalité ; et s'ils ont eu l'idée d'un vêtement de gloire, ils n'auraient pas accepté les formules du rédacteur : « corps spirituel, corps glorieux », etc. [4]. Mais il est assez curieux de voir notre auteur (et Marcion) trouver dans cette métamorphose de l'homme l'accomplisse-

1. Harnack, *loc. cit.* ; Turmel, *loc. cit.*

2. Turmel, II, 123, 173, doit avoir raison de considérer comme surajoutés en cet endroit (xv, 52) les mots : « à la dernière trompette, car il y aura son de trompette, et les morts ressusciteront incorruptibles », qui appartiennent à la mise en scène apocalyptique du dernier jugement. Cf. I *Thessaloniciens*, iv, 16 ; *Matthieu*, xxiv, 31.

3. La tradition du texte, pour ce passage (xv, 51), offre de nombreuses variantes dans les anciens manuscrits. Mais ce qui nous intéresse est surtout la glose apocalyptique (v. 52) : « A la dernière trompette, etc. ».

4. Il n'est pas probable que Marcion ait retenu le mot « corps » dans xv, 44. Cf. Harnack, *Marcion*, 92*.

ment d'un texte prophétique où serait annoncé l'anéantissement de la mort :

> Alors se réalisera la parole écrite :
> « La mort a été engloutie dans la victoire. »

Ceci est d'*Isaïe*, xxv, 8.

> « Où est, mort, ta victoire ?
> Où est, mort, ton aiguillon ? »

Ceci vient d'Osée, xiii, 14. Et l'on peut juger invraisemblable que Marcion ou un marcionite soit allé de lui-même chercher ces textes dans l'Ancien Testament pour caractériser la victoire définitive de l'immortalité bienheureuse sur la mort des humains. En revanche la remarque :

> L'aiguillon de la mort, c'est le péché,
> et la puissance du péché, c'est la Loi,

est en parfaite conformité avec la théorie mystique du salut dans *Romains*, v-viii. Ainsi le document prémarcionite qui a été utilisé dans la présente instruction générale sur la résurrection se rattache à la même tradition de gnose mystique. L'action de grâces finale (xv, 57-58) appartient au document prémarcionite.

L'ensemble de la composition se place entre Paul et Marcion, plus près de Marcion que de Paul.

CHAPITRE IV

Autres Epîtres de Paul.

Arrêtons-nous maintenant quelque peu sur les autres Epîtres de Paul qui étaient dans le recueil de Marcion, et sur l'Epître aux Hébreux. Les deux Epîtres aux Thessaloniciens semblent avoir été conservées dans la recension marcionite sans grandes différences ou retouches par rapport au texte traditionnel : cette circonstance fixe une limite à considérer pour l'évolution de leur texte, si évolution il y a.

I

La Première aux Thessaloniciens, dans la mesure où elle est authentique, aurait été écrite vers l'an 51, c'est-à-dire environ deux années après que Paul eût réussi, par sa prédication dans la synagogue de Thessalonique, à rassembler un petit groupe chrétien. De ce cadre historique on devra tenir compte pour l'appréciation du document. Or, dès le chapitre II, se présente un assez long morceau (II, 1-16) qui est loin de s'y accorder : apologie de Paul, dans une forme convenue (cf. *Actes*, XX, 30-35, discours aux anciens d'Ephèse), et qui fait corps avec une violente sortie contre les Juifs, dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle suppose accomplie la destruction de Jérusalem. En ce qui regarde l'apologie (II, 1-12), il est parfaitement inconcevable que Paul, au bout de deux ans, se soit cru obligé de faire à ses convertis une pareille description de ses vertus apostoliques. L'apologie se fait plutôt contre des diffamateurs posthu-

mes de Paul (dans les *Actes, loc. cit.*, elle vise probablement des chefs de communauté répréhensibles). Mais ce qu'il y a là de plus significatif est dans la dénonciation des Juifs.

Ceux qui défendent l'authenticité de cette pièce devraient bien nous dire s'il existait un si grand nombre de groupes chrétiens répartis en Judée avant l'an 51. Comme ils ne sont jamais à court d'arguments, ils nous répondront que *Galates*, I, 22, parle aussi des communautés de Judée, qui avaient entendu parler de Paul sans le connaître personnellement. Le malheur est que le Paul qui s'exprime ainsi est celui qui se flatte d'avoir comme lot d'apostolat le monde païen tout entier, celui des Juifs ayant été réservé à Pierre et aux anciens apôtres ; c'est donc un Paul fictif, et nous continuerons de poser notre indiscrète question. Nous demanderons encore, non seulement ce qu'on pourrait bien entendre par les persécutions que les chrétiens de Thessalonique auront subies depuis deux ans (ne sent-on pas que l'auteur sous-entend une assez longue expérience de ces vexations ?) de la part de leurs compatriotes, mais surtout en quelle occasion les prétendues communautés de Judée ont eu à subir de telles persécutions de la part des Juifs. Ce n'est pas avant 51, ce n'est même pas avant 70. Donc ce n'est pas Paul ni un contemporain de Paul qui parle en cet endroit. Ou l'auteur divague au hasard, ce qui est bien possible, ou c'est un contemporain de Barkochba, qui, au temps d'Hadrien, a réellement persécuté les chrétiens de Judée. La persécution dont Paul se plaint pour lui-même a tout l'air d'être rétrospective ; en tout cas, ce n'est pas lui qui aurait reproché aux Juifs, pris en masse, d'être les ennemis du genre humain. Une telle accusation se comprend chez un témoin de l'exaspération extrême où tomba le monde juif au temps de Trajan et d'Hadrien. Le reproche fait aux Juifs d'empêcher Paul de prêcher aux païens pour leur salut est purement chimérique : d'abord, cet empêchement n'était pas en leur pouvoir ; de plus le reproche suppose la fiction de l'apostolat direct des païens comme fonction propre de Paul. Reste la dernière assertion : à cause de tous les crimes commis par les Juifs, « la colère » de Dieu « les a atteints pour

toujours ». C'est escamoter cette déclaration que de l'interpréter comme une menace. Quand l'auteur écrit, le peuple juif est à jamais frappé dans son existence : on conviendra que ce porte-parole de Paul ne pouvait pas dire en propres termes que Jérusalem avait été détruite et que même, après les événements de 132-135, il avait été interdit aux Juifs d'en approcher.

Comme l'interpolation (III, 2 *b*-5 *a*) qui avait été signalée dans *La Naissance du Christianisme* (p. 17, n. 1) [1] se réfère expressément aux tribulations dont il vient d'être parlé, et que Paul même se flatterait d'avoir prédites à ses convertis, nous ne pouvons que maintenir nos conclusions sur ce point. L'auteur de II, 1-16 a voulu confirmer sa première addition par cette référence. Le texte primitif de ce passage était libellé comme il suit : « III. C'est pourquoi n'y tenant plus, nous prîmes le parti de rester seuls à Athênes, [2] et nous envoyâmes Timothée, notre frère et ministre de Dieu en l'Evangile du Christ — [5] pour savoir où en était votre foi, de peur que ne vous eût tentés le tentateur, et que notre labeur n'eût en rien servi. » Il ne s'agissait aucunement de tribulations. On comprend que des gens subitement ralliés à l'espérance messianique eussent pu, après le départ de l'Apôtre, se déprendre de leur enthousiasme, et leur groupe, à peine fondé, se dissoudre. Des tribulations spéciales n'étaient pas nécessaires à cet effet ; il suffisait, comme le dit fort bien Paul, que le diable s'en mêlât.

La suite de l'Epître (IV-V) n'est pas homogène [2] ; on y distingue une instruction morale et d'esprit mystique, tournée vers la sanctification intérieure, consignée dans IV, 1-7, 17-18, et une instruction de caractère pratique, tournée vers la vie extérieure, dominée en même temps par la considération de la parousie prochaine (IV, 9-12 ; V, 1-9,

1. Notons que Turmel, IV, 151, ne semble pas l'avoir reconnue. On ne le suit pas ici dans ses conclusions sur le caractère antimontaniste de II, 1-16.

2. L'on suit pour la distribution du texte l'analyse de Turmel sans adopter ses étiquettes, et l'on abandonne l'unité de IV, 13-V, 11, qu'on avait cru pouvoir maintenir encore dans *La Naissance du Christianisme*, 17, n. 2.

11 ; 10 étant surcharge dans le sens de la gnose mystique), instruction qui présente des garanties suffisantes d'authenticité et à laquelle se rattacherait assez naturellement la salutation finale (v, 26-28). Une autre moralité (v, 12-24) suppose une vie de communauté bien plus avancée que ne pouvait l'être celle du groupe chrétien de Thessalonique en la troisième année de son existence: avoir des égards pour les administrateurs dirigeants de la communauté ; tenir en considération la prophétie, tout en en contrôlant les manifestations ; et ceci correspondrait à un temps où le personnel dirigeant de la communauté balance déjà sérieusement le crédit de la prophétie, mettons vers 120-130, puisque le montanisme est en dehors de notre considération [1].

Arrêtons-nous un instant à l'examen du passage essentiel concernant la résurrection (IV, 13-14, 17-18), et de la glose eschatologique (IV, 15-16) par laquelle la physionomie originale du texte a été singulièrement altérée. Le premier morceau est tout à fait conforme à ce que nous avons trouvé dans le document fondamental de I *Corinthiens*, XV :

Nous ne voulons pas que vous ignoriez, frères,
ce qui regarde les morts,
Afin que vous ne soyez pas attristés comme les autres,
qui n'ont pas d'espérance.
Car, si nous croyons
que Jésus est mort et qu'il est ressuscité,
De même Dieu,
ceux qui sont morts en Jésus,
les amènera-t-il avec lui. —
Ensuite nous, les vivants, restés,
avec eux nous serons ravis dans les nuées
au-devant du Seigneur dans l'air ;
Et ainsi pour toujours
avec le Seigneur nous serons.
Consolez-vous donc les uns les autres
avec ces paroles.

1. D'après Tertullien, la recension marcionite contenait le passage relatif à la prophétie (v, 19-20). Cf. Harnack, *Marcion*, 110*.

Nous connaissons déjà cette doctrine : « Nous ne mourrons pas tous », disait le gnostique de I *Corinthiens*, xv, 51, 53, mais tous nous serons transformés », parce que « notre corruptibilité doit revêtir l'incorruptibilité, et notre mortalité, l'immortalité ». De même ici, au dernier jour, les vivants entrent dans l'immortalité de l'esprit, où ils rejoignent ceux qui, morts avant eux dans le Christ, accompagnent celui-ci dans la gloire de son avènement.

D'une autre orientation est l'enclave apocalyptique, donnée d'ailleurs en commentaire de l'assertion gnostique touchant la manifestation des morts glorieux :

Car ceci nous vous disons,
en parole du Seigneur,

— comme la suite ne laisse discerner aucune parole spéciale, l'auteur vise probablement certains éléments des discours apocalyptiques retenus dans les Evangiles, à moins que ce ne soient des propos tels que *Marc*, IX, 1, sur ceux qui seront encore en vie lorsque viendra le règne de Dieu, —

Que nous, les vivants,
restés pour l'avènement du Seigneur,
nous ne devancerons pas les morts,
Parce que le Seigneur lui-même, au commandement,
à la voix de l'archange et à la trompette de Dieu,
descendra du ciel.
Et les morts en Christ
ressusciteront d'abord.

Même mise en scène que dans la rédaction de I *Corinthiens* xv, où la résurrection se fait en deux temps, et où nous avons même aussi rencontré la trompette [1]. Tout cela, évidemment, n'est pas très ancien.

La Seconde aux Thessaloniciens n'a pas lieu de nous retenir longuement, cette Epître étant dès longtemps regardée comme apocryphe. Peut-être faut-il beaucoup de bonne

1. Cf. *supr.*, p. 80, et p. 83, n. 3.

volonté pour y reconnaître [1] un élément authentique. Le préambule (I, 1-10), plutôt vague et sans signification particulière, paraît démarqué de la première Epître dans une partie secondaire, la mention des tribulations qu'aurait eu à subir la communauté [2]. Quelques parties de leçon morale (I, 11-12 ; II, 13 ; III, 5) pourraient être de la même main qui a glissé dans la première Epître les prescriptions de morale mystique et intérieure.

Le centre de l'Epître, on peut dire l'objet principal de sa rédaction, est la dissertation (II, 1-12) sur le retardement de la parousie et la manifestation d'un personnage que nous pouvons appeler l'Antichrist, bien que ce nom ne soit pas prononcé dans notre document. L'avertissement paraît avoir été lancé dans un temps de crise où l'attente de la parousie était surexcitée par certains événements, certains bruits ; même une lettre de Paul pouvait contribuer à l'illusion : ici l'on ne peut guère s'empêcher de penser à la première Epître, en raison de tels passages concernant la parousie prochaine. Comme une partie au moins de la description est empruntée à la tradition apocalyptique (par exemple, II, 4, qui vient de *Daniel*, XI, 36), on court le risque, en suggérant une application spéciale pour chaque détail, de préciser une donnée vague. Toutefois il paraît clair que l'auteur a mis du sien dans la détermination de la mise en scène et qu'il vise des faits contemporains ; cela étant, le soulèvement de Barkochba, avec ses préliminaires, mais avant sa conclusion, — puisque le Seigneur Jésus n'est pas venu dans sa parousie exterminer l'impie par le souffle de sa bouche, — fournirait pour le principal une explication assez satisfaisante [3]. Mais il faudrait admettre en même temps que Marcion a recueilli la fausse Epître presque aussitôt qu'elle avait paru. Il peut y avoir là quelque difficulté, mais pas une impossibilité.

La petite instruction sur le travail (III, 6-12) est visible-

1. Avec Turmel, IV, 6, qui retient pour Paul, non sans quelque hésitation, I, 1-10 ; III, 1-2, 17-18. Cela fait un ensemble assez insignifiant.
2. I *Thessaloniciens*, II, 14 ; III, 4-5. Cf. *supr.*, pp. 86-87.
3. Voir Turmel, IV, 50-60.

ment imitée de la première Epître (II, 9), à moins qu'elle ne soit du même auteur. Mais par là nous serions ramenés encore au temps de Barkochba et non pas au temps du montanisme [1].

II

De l'Epître aux Philippiens nous détacherons d'abord le petit poème théologique, de théologie mystique (II, 6-11), qui fait une sorte de brèche au milieu de la leçon morale dans laquelle il a été inséré. Il est libellé en deux strophes si exactement symétriques, si soigneusement rythmées, que l'unité de la pièce défie les entreprises de la critique la plus téméraire [2]. Première strophe :

Lui qui en forme de Dieu existait,
il n'a pas estimé de bonne prise
d'être égal à Dieu.
Mais il s'est lui-même dépouillé,
prenant forme d'esclave,
en figure d'homme devenu.
Et par la tenue [3] trouvé homme
il s'est abaissé lui-même,
devenu obéissant jusqu'à la mort,
la mort de la croix.

La dernière ligne est en dehors de la mesure strophique. Glose explicative, qui est dans le sens du texte. Mais pas un mot dans toute la strophe ne demande à être retranché comme inutile ou comme compromettant l'équilibre de la pensée et du rythme. Et voici la seconde strophe :

C'est pourquoi aussi Dieu l'a exalté,
et l'a gratifié du nom
au-dessus de tout nom,

1. Comme le voudrait Turmel, IV, 65-66.
2. Voir le commentaire d'E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper*, 90-99, et son étude spéciale, *Kyrios Jesus, Eine Untersuchung zu Phil.*, II, 5-11.
3. Il ne s'agit pas uniquement de l'aspect extérieur, mais aussi bien du caractère et de la tenue morale, à quoi correspond ce qui est dit aussitôt de l'obéissance où se définit l'attitude de l'être qui s'est fait homme.

Afin qu'au nom de Jésus
tout genou fléchisse,
des (êtres) célestes, des terrestres et des infernaux,
Et que toute langue confesse
que Jésus-Christ est *Seigneur*
à la gloire de Dieu, le Père.

Il ne saurait y avoir aucun doute sur le nom qui est supérieur à tout nom. Ce n'est pas le nom de Jésus, qui, par lui-même, n'est au-dessus d'aucun nom juif de signification analogue, et qui, en fait, est le nom humain de l'être céleste qui s'est abaissé jusqu'à la mort. Jésus est le vocable de l'abaissement, c'est le nom du divin Crucifié ; exalté, l'être divin le conserve dans son triomphe, mais pour le compléter, le doubler par le nom suprême, le nom de culte du Dieu unique dans la tradition juive et chrétienne, où le nom de Seigneur se substitue à Iahvé dans la prière publique et privée.

Rien donc de plus facile à comprendre que l'économie de notre poème en son double registre. Un être existait en forme divine, non pas Dieu lui-même, mais participant à l'éclat divin, assistant de la Divinité ; on lui fait mérite de n'avoir pas affecté l'égalité avec Dieu [1], ce qui suppose que d'autres êtres de même ordre n'ont pas eu la même réserve, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas craint de se faire valoir comme étant des dieux et de se faire adorer en cette qualité. Celui-là s'est dépouillé de sa plendeur divine, de sa forme céleste, pour prendre la forme humaine : il va de soi que ni la forme divine n'était une simple apparence, ni la forme humaine. La forme humaine était celle de tous les êtres humains, qui ne sont pas, pour autant, que des appa-

1. D'après Tertullien (cf. Harnack, *Marcion*, 123*), Marcion lisait II, 6, exactement comme le texte traditionnel, et l'on peut croire qu'il s'arrangeait ensuite pour retrouver son système dans le commentaire. Le traitement que Turmel, IV, 17-19, 26-30, 138, fait subir à notre document, échappe à toute discussion : attribution de la première strophe à un auteur marcionite, de la seconde à un auteur catholique. Et Turmel refait le commencement de la première strophe : « Lui qui, étant Dieu, n'a pas considéré sa divinité comme une proie dont on refuse de se dessaisir. » Il oublie de nous dire comment Dieu aurait pu considérer sa propre divinité comme « une proie ».

rences. Nulle trace de docétisme ni de marcionisme dans la première strophe ; pas davantage dans la deuxième.

De toute évidence, derrière cette profession de foi au Dieu unique et à l'espèce de divinité partagée qui est l'apanage de Jésus, il y a une cosmologie, une économie des mondes, aussi une sotériologie, c'est-à-dire la réparation d'un ordre cosmique et humain qui avait été troublé par la chute ou la prévarication de certaines puissances et la déchéance de l'homme. Mais, cet arrière-plan de notre poème, nous ne pouvons que le deviner, non le reconstruire. C'est une véritable gnose que nous entrevoyons, une gnose chrétienne, mais ce n'est pas du tout le marcionisme.

Notre poème christologique a été inséré dans l'Epître moyennant une transition artificielle (ii, 5). Reste à savoir dans quelles conditions l'insertion a été pratiquée. Le poème, sans doute, a existé avant l'Epître ; mais le reste de l'Epître est-il homogène, et dans quel rapport le poème se trouve-t-il avec cet ensemble ? L'Epître contient les éléments de deux lettres ou billets de Paul, parfaitement authentiques, mais qui, dans la compilation, sont logés à l'inverse de leurs dates réelles. On lit, en effet (ii, 25-30), qu'Epaphrodite, délégué des Philippiens auprès de Paul, va quitter l'Apôtre après un assez long séjour auprès de lui ; et plus loin (iv, 18) l'on dirait que le même Epaphrodite vient d'arriver, apportant le secours dont Paul fait remerciement aux Philippiens. Le premier billet, accusé de réception, aurait été écrit au commencement de la captivité de Paul à Rome [1], mettons, approximativement en 59 ; nous en avons le morceau principal (iv, 10-22). Le second billet, écrit un peu plus tard, mettons en 60, est plus fragmenté dans la compilation : après l'adresse (i, 1-2) [2], que nous pouvons supposer identique dans les deux lettres, une suite peut être obtenue avec des morceaux maintenant séparés (i, 12-18, 25-26 ; ii, 19, 22-iii, 1 *a*) [3].

1. D'aucuns suggèrent Césarée (Lohmeyer), d'autres, moins probablement, Ephèse. Cette question est pour nous accessoire.

2. La mention spéciale des « évêques et diacres » a toute chance d'y être surajoutée.

3. Reste la recommandation très personnelle contenue dans iv, 2-3,

Mais, en dehors de ces fragments qui, de toute évidence, appartiennent à une correspondance réelle de Paul avec la communauté de Philippes, nous trouvons une série d'enseignements conçus dans le courant gnostique ou mystique [1], qui commence à nous être familier (I, 3-11, 19-24, 27-II, 4, 12-18, où s'encadre par une transition assez gauche et artificielle, 5, le poème mystique cité plus haut, 6-11 ; 20-21, surcharge assez sensible dans la partie de la seconde lettre qui concerne Timothée, et qui sans doute est en correspondance avec la pièce capitale de cette série, III, 1 *b*-20 *a*, véhémente sortie contre les prétendus judaïsants, dénoncés maintenant comme « les ennemis de la croix du Christ » ; 20 *b*-21, glose où apparaît la préoccupation d'affirmer la résurrection corporelle, en affinité très étroite avec la rédaction de I *Corinthiens*, XV, 23-25, 43 ; IV, 1, 4-9, exhortation finale).

De cette analyse trop sommaire, mais que nous ne saurions poursuivre dans le détail, il résulte que le poème christologique dont nous avons parlé d'abord est sans le moindre rapport avec les lettres authentiques de Paul aux Philippiens ; c'est dans le commentaire mystique de l'Epître compilée qu'on l'a inséré, et ce n'est probablement pas l'auteur de ce commentaire qui a fait l'insertion ; mais le poème christologique est un morceau de gnose ; l'on peut vraisemblablement supposer qu'il aura vu le jour dans le même milieu que le commentaire, et qu'il avait été conçu dans le même esprit. Le porte-parole de Paul qui tonne ici furieusement contre les prédicateurs judaïsants est de très

et qu'on ne sait à quelle lettre rattacher. La mention : « fidèle conjoint », ou « conjointe », est pour nous énigmatique. Clément d'Alexandrie (*Stromates*, III, 52), suivi par Eusèbe (*Histoire ecclésiastique*, III, 30), entend : « épouse », et Turmel, IV, 13-14, s'empresse d'en faire autant, désignant Lydie (*Actes*, XVI, 14-15) ; il veut bien reconnaître toutefois que le porte-parole de Paul dans I *Corinthiens*, VII, 7, n'était pas de son avis (cf. *supr.*, p. 59). Il est permis d'en croire ce porte-parole, quand même Lydie serait visée dans le passage en question.

1. De nombreux rapports d'expression pourraient être signalés avec la gnose d'autres Epîtres : I, 21, et *Galates*, II, 20 (la vie en Christ); II, 16, et *Galates*, II, 2 (pour ne pas courir en vain) ; III, 4-6, et II *Corinthiens*, II, 18, 21-22 (pour se glorifier selon la chair) ; III, 15, et I *Corinthiens*, II, 6 (les parfaits).

près apparenté à celui qui, dans II *Corinthiens*, dénonçait avec autant de véhémence les *superapôtres* comme des agents de Satan. On voudrait savoir dans quel milieu dévoué à la mémoire de Paul s'est poursuivie l'élaboration de nos Epîtres ; mais cette question qui se pose devant nous avec une instance croissante, et qu'on n'a pas résolue en faisant intervenir Marcion, ou en dénonçant nos conclusions comme des « impressions personnelles », nous ne pourrons la discuter utilement qu'au terme de la présente étude.

Nous trouvons dans l'Epître aux Colossiens un petit poème christologique, analogue à celui que nous avons rencontré dans l'Epître aux Philippiens, mais d'un rythme moins achevé, et qui coupe de même l'exhortation mystique où il a été inséré. Le lecteur est prié simplement de considérer que *Colossiens* I, 21, rejoint 14, en sorte que l'enclave, 15-20, y est incluse par une façon de surcharge, comme il est advenu dans le cas de *Philippiens*. Ainsi le poème pourrait avoir existé d'abord indépendamment du contexte auquel il est adventice. Par conséquent, s'il est consistant et équilibré en lui-même, il n'y a pas motif de le découper ou retoucher au bénéfice d'hypothèses, fondées ou non, touchant le caractère général de l'Epître qui le contient maintenant. Deux strophes, comme dans *Philippiens*, l'une cosmologique, l'autres sotériologique. Première strophe :

Il est l'image du Dieu invisible,
    l'aîné de toute créature,
Parce qu'en lui ont été créées toutes les choses
    dans les cieux et sur la terre,
Les visibles et les invisibles,
    soit Trônes, soit Dominations,
    soit Principautés, soit Puissances,
Toutes les choses par lui
    et pour lui ont été créées.

Ici l'arrière-plan mythologique du poème est mieux dessiné que dans *Philippiens*, et d'abord le caractère propre

de l'être divin qui est médiateur de la création et du salut, à savoir l'Image de Dieu, image vivante et active, cela va de soi. Nous retrouverons une doctrine analogue dans l'Epître aux Hébreux. Le concept, évidemment, n'a rien de marcionite. Seconde strophe :

Et lui-même est avant toutes choses,
et toutes choses en lui subsistent,
Et lui-même est la tête du corps, de l'Eglise,
il est chef, aîné d'entre les morts,
afin qu'il soit en tout, lui, premier;
Parce qu'en lui a jugé bon tout le Plérôme d'habiter,
et par lui de réconcilier tout à lui,
Pacifiant [par le sang de sa croix] par lui
soit ce qui est sur la terre,
soit ce qui est dans les cieux.

Les mots : « par le sang de sa croix » sont une glose explicative, doublant « par lui », que rien n'oblige à croire dirigée contre le docétisme.

Mais il faut avouer que, dans notre poème, la sotériologie est moins bien dessinée que dans *Philippiens*. Toutefois il ressort du texte que « l'aîné de toute créature » n'a pu devenir « l'aîné des morts » qu'en se faisant homme, en subissant comme tel la mort, et en devenant l'aîné des ressuscités ; et c'est par la vertu de cette mort salutaire que l'ordre divin des choses, qui avait été bouleversé,—pas plus que dans Philippiens l'on ne nous dit ici comment, mais c'est par une perversion de toute l'économie de l'univers créé, — a été rétabli. Il s'agit du « plérome », et ce mot gnostique est à prendre ici avec toute la signification qu'y attribue la gnose. Cela signifie l'ensemble des émanations ou créations divines. Il serait parfaitement ridicule, eu égard au contexte, de n'y voir que l'ensemble des fidèles, ou bien la totalité des perfections divines : noter que c'est l'équilibre de la création tout entière qui a été constitué tout d'abord dans le divin médiateur, et sûrement c'est le même équilibre de toute la création, humanité comprise, que l'on nous dit avoir été rétabli en lui par la vertu de sa mort salu-

taire. Par conséquent c'est de là qu'il faut partir pour expliquer les termes qui demeurent obscurs pour nous.

Ce n'est pas le Plérome qui fait difficulté. On peut traduire : « Parce que (Dieu) a jugé bon que tout le Plérome habitât en lui (le Christ), et par lui (le Christ) de réconcilier tout avec lui (Dieu) ». On obtient exactement le même sens que dans notre traduction, mais en tourmentant singulièrement la phrase. Après tout, la reconstitution du Plérome dans le Christ et sa réconciliation au Christ impliquent aussi la réconciliation avec Dieu. Reste seulement à expliquer la signification du « corps », qui serait « l'Eglise ». Dans l'économie restaurée de l'univers, le médiateur divin est « la tête du corps ». On pourrait entendre, et l'on entend volontiers, que le Christ, apparaissant ici en « aîné des morts », serait désigné comme chef de l'humanité croyante et sauvée, laquelle serait son corps, qu'est aussi bien l'Eglise. Ainsi l'aurait compris le plus ancien interprète de notre passage, l'auteur d'*Ephésiens*, I, 23, si toutefois il l'a ainsi compris, car il paraphrase l'ensemble de notre poème, et ce qu'il dit n'est pas plus précis.

Il nous faut donc aussi l'interroger, et voici son exégèse. Il s'agit (*Ephésiens*, I, 19-23) de connaître :

La suréminente grandeur de sa puissance envers nous les croyants, selon l'efficace de la vertu de sa force, qu'il a exercée dans le Christ en le ressuscitant des morts et le faisant asseoir à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute Principauté, Puissance, Vertu, Domination, et de toute dignité dénommée, non seulement en cet âge mais dans l'âge à venir. Et tout il a mis sous ses pieds, et il l'a donné comme chef, sur tout, à l'Eglise, qui est son corps, le Plérome de celui qui remplit tout en tout.

Ecartons de ce beau texte toute interprétation fantaisiste. Quand il parle des Principautés qui sont soumises au Christ, l'auteur, qui n'est pas « marcionite », ne « vise » pas « les divinités du panthéon gnostique, qu'il connaît et qu'il méprise », et il ne « fait » pas « dire à Paul qu'elles paraîtront dans l'avenir [1] ». Ce sont, à n'en pas

1. Comme l'entend Turmel, III, 216, n. 1.

douter, « les Trônes, Dominations », etc., dont parle *Colossiens*, I, 16, qui ont été instituées dans le divin Médiateur et rétablies dans l'ordre du Plérome restauré par la mort salutaire du Christ. Ce ne sont pas des éons de la gnose hétérodoxe. Ce sont des personnages ou des personnifications qui appartiennent à une mythologie chrétienne. Mais ce qui nous intéresse surtout dans ce commentaire, c'est la définition qui s'y fait de l'Eglise comme corps du Christ, et l'identification de ce corps, de cette Eglise, au Plérome de Celui qui, étant tout en tout, remplit tout. A ne considérer que le texte de *Colossiens*, et notant que, là, « le corps, l'Eglise », vient entre la mention de la subsistance de toutes choses dans le Christ, et celle de la purification universelle, de la réconciliation de tout à Dieu par le Christ, on était fondé à penser que « le corps », c'est-à-dire « l'Eglise », ne pouvait être pris dans un sens étroit, qu'il appartenait à l'ordre transcendant, qu'il était comme un éon, ou si l'on veut une personnification supérieure, comprenant sans doute l'humanité sauvée, l'Eglise des croyants, mais aussi le corps universel et l'Eglise des mondes, la plénitude des êtres. Cette conclusion, que nous aurions formulée sans crainte, et que certains auraient pu juger téméraire, l'auteur d'Ephésiens la formule sans ambages. Nous en prenons acte. En somme, cette déclaration, si extraordinaire pour notre mentalité, ayons la loyauté d'avouer qu'elle est dans la logique intime de la gnose de salut qui s'est ébauchée dans le poème christologique de *Colossiens*, I, 15-20.

Le principal de l'Epître est d'inspiration gnostique, nullement marcionite [1] d'ailleurs, et n'accuse pas de dissonance avec la doctrine du poème. Exhortation morale, coordonnée à une gnose mystique : I, 1-14, 21-23 [2] ; — la reprise (21), après le poème, semble s'appuyer sur la conclusion de celui-ci, comme si l'auteur de l'Epître avait lui-

1. Sur ce point la démonstration de Turmel, III, 101-117, ne paraît pas concluante.
2. Les mots : « par son corps de chair », dans I, 22, sont une glose antidocète.

même fait l'insertion du document ;— 26-28, II, 2-5, où il est question du « mystère caché aux âges (éons) et aux générations », et qui « est maintenant manifesté aux saints », ce qui rappelle I *Corinthiens*, II, 6-8, 10 [1] ; II, 6-15, où le poème christologique est assez curieusement commenté (on y lit que « tout le Plérome de la divinité habite *corporellement* » dans le Christ ; le mot « corporellement », c'est-à-dire en manière de corps, ne fait difficulté que si l'on méconnaît la signification transcendante du mot « corps » dans le poème [2] ; l'ensevelissement du fidèle avec le Christ par le baptême rappelle *Romains*, VI, 4 [3] ; et ce petit supplément à la mythologie du poème : le Christ, « ayant effacé l'écrit [4] nous concernant, avec les clauses qui nous étaient contraires, l'a éliminé en le clouant à la croix ; ayant dépouillé les Principautés et les Puissances, il les a mises au pilori, triomphant d'elles par lui-même ») ; III-IV, 3 *a*, 5-6 (conseils moraux) ; 12 (rappel d'Epaphras,mentionné dans I, 7) ; 16-17 (mention d'une lettre aux Laodicéens, par quoi aura été suggérée la composition de l'Epître dite aux Ephésiens).

Un long passage (II, 16-23), de caractère très particnlier, dans la première partie de l'Epître, prémunit le lecteur contre la séduction d'un culte mystique en affinité avec le judaïsme et qui comportait, en conséquence d'une initiation spéciale, de nombreuses abstinences. Il s'agit d'un culte local, et l'on a pensé au culte de Sabazios. Complètement isolé dans l'Epître par son caractère et par son contenu, ce morceau fait d'ailleurs surcharge dans le contexte (III, 1, se rattachant naturellement à II, 15). Les premières lignes sont dans la plus étroite affinité avec l'Epître aux Hébreux (X, 1), et la dépendance ne saurait être du côté de cette Epître. Toutefois l'addition a dû être incorporée à l'Epître avant 140 [5].

1. Cf. *supr.*, p. 47.
2. Et l'on comprend aussi pourquoi les fidèles sont dits (10) « plérômés » dans le Christ.
3. Cf. *supr.*, p. 22.
4. Il s'agit de la Loi, qui est appréciée ici comme dans *Romains*, V, 20. Cf. *supr.*, p. 21.
5. Elle figurait dans le recueil de Marcion (cf. Harnack, *Marcion*, 121*). L'ensemble de la pièce exclut tout à fait l'hypothèse de Turmel,

L'Epître aux Colossiens a-t-elle été publiée d'abord sous le nom de Paul, le billet de la fin (IV, 7-11), où Paul parle de son messager Tychique, inviterait à le supposer. Mais on a fait valoir [1] très justement contre cette hypothèse, que l'Epître, en général, est écrite en « nous », et que tous les passages où Paul intervient avec son « je » sont des surcharges rédactionnelles (I, 23 *b*-25, 26 rejoignant 23, dont il faut détacher seulement les mots : « dont moi, Paul, je suis le ministre ») ; I, 29-II, 1 (II, 2, exigeant impérieusement d'être rattaché à I, 28) ; II, 4-5 (propos superflus, pardessus lesquels II, 6, rejoint 3) ; les derniers mots de IV, 3 (« à cause duquel je suis dans les chaînes »), et 4 (où il y a un « afin que *je* » qui double fâcheusement « afin que Dieu *nous* ouvre », etc., et se dénonce comme un intrus). Dans ces conditions, il n'est aucunement téméraire de penser que la lettre a été d'abord anonyme, c'est-à-dire écrite au nom d'un groupe chrétien au groupe de Colosses. Mais comme la lettre n'est pas marcionite, il n'y a pas motif de supposer que le groupe chrétien de Colosses l'ait été. C'est dans un milieu dévoué à la mémoire de Paul que la substitution d'auteur se sera faite, à une date impossible à fixer, vers le commencement du second siècle. Cela n'est pas plus difficile à admettre que le faux intégral de l'Epître aux Ephésiens.

Que le message confié à Tychique (IV, 7-11) soit un billet authentique de Paul, adressé originairement, non à Colosses, mais à une communauté fondée par lui, pendant une captivité qui pourrait être celle de Césarée ou celle de Rome [2], on le peut supposer, charitablement. Aristarque, ayant d'abord accompagné Paul dans son dernier voyage à Jérusalem, l'avait suivi jusqu'à Rome. On conçoit que Paul, empêché pour un motif quelconque, par pru-

III, 116-117, d'après lequel serait visé là un certain Blastus, qui vers 175, aurait voulu rétablir à Rome les rites de la Pâque juive. Les mots de II, 18 : « ce qu'il a vu *en entrant* », sont une allusion expresse à un rite d'initiation.

1. Turmel, III, 117-121.

2. Plutôt Césarée, car Tychique, qui avait suivi Paul à Jérusalem n'était pas auprès de lui dans le transfert à Rome (cf. *Actes*, XX, 4 ; XXVII, 2).

dence peut-être, ait pu se contenter d'un tel message.

Mais n'y a-t-il pas l'Epître à Philémon, qui semble liée à l'Epître aux Colossiens, et dont l'authenticité n'est guère contestable ? Il est facile de répondre que la lettre à Philémon n'est en rapport qu'avec le billet de Paul, et que ce billet n'ayant pas été réellement adressé à Colosses, aucun lien ne subsiste entre Philémon et Colosses, ni même, à proprement parler, entre les deux Epîtres [1].

Reste l'Epître aux Ephésiens, sur laquelle nous n'avons pas lieu de nous arrêter longuement. Démarquée de l'Epître aux Colossiens, qui n'est pas authentique, l'Epître aux Ephésiens est, si on l'ose dire, deux fois apocryphe. Et celle-ci n'est pas plus marcionite que celle-là. Noter que Marcion l'a connue comme Epître aux Laodicéens. Telle est sûrement son attribution primitive. Elle a été présentée d'abord par son auteur comme étant la lettre aux Laodicéens dont parlait *Colossiens*, IV, 16 ; puis la tradition n'aura pas tardé à transférer des Laodicéens aux Ephésiens cette lettre fictive, estimant sans doute qu'Ephèse méritait mieux que Laodicée l'honneur d'une lettre apostolique. Tout ce petit jeu n'est pas sans intérêt pour l'histoire de nos Epîtres, bien que ce n'en soit qu'un intermède presque amusant.

L'auteur a paraphrasé d'un bout à l'autre l'Epître aux Colossiens, qu'il a connue telle à peu près que nous la voyons ; il en a retenu la philosophie religieuse, ainsi que nous l'avons pu constater [2]. Certaines additions qui ont été faites après coup dans le texte sont pour l'adaptation à la doctrine commune : I, 7 (les mots : « par son sang », glose antidocète) ; I, 13 *b*-14 *a* (ce qui regarde l'Esprit saint ; mais rien n'oblige à y voir une glose antimontaniste) ; dans II, 11, 12, 15, 16, tout ce qui regarde les Gentils et leur réunion à Israël en un seul peuple [3] ; dans II, 13 « par le sang du Christ », et dans 14 « par sa chair »,

1. Pour les menus détails et les échanges de noms qui ont pu se produire entre les deux Epîtres, voir Turmel, III, 145-147, en tenant compte des corrections suggérées par le même, IV, 128-129.
2. Cf. *supr.*, p. 97.
3. Pour le détail, voir Turmel, III, 218-219.

(menues gloses antidocètes). Remarquons, en passant, que la présence de ces additions est attestée dans la recension marcionite [1] ; Marcion savait s'en arranger. Tertullien atteste formellement [2] que dans II, 20, Marcion lisait : « Construits sur le fondement des apôtres, Christ étant la pierre angulaire [3]. » Il a supprimé les prophètes, dit Tertullien, pour ne paraître pas faire des prophètes de l'Ancien Testament le fondement de l'édifice ; il n'a pas vu que c'est le Psaume (CXVIII, 22 ; *Marc* XII, 10) qui a fourni « la pierre angulaire ». La mention des prophètes peut très bien être primitive, les prophètes étant associés aux apôtres comme instructeurs de l'Eglise [4]. Suite des surcharges : III, 1 (la mention de Paul), 6 (ce qui est dit des païens) [5] ; IV, 8-9 (citations qui coupent le développement), 30 (sur l'Esprit saint ; à expliquer comme ci-dessus) [6]. Et tout naturellement le message de Tychique, emprunté à *Colossiens*, IV, 7-8, et adapté à la circonstance, vient à la fin (VI, 21-22), pour authentiquer l'ensemble. Il authentique un faux des mieux caractérisés.

1. Cf. Harnack, *Marcion*, 114*.
2. Cf. Harnack, *Marcion*, 115*.
3. La lecture suggérée par Turmel, III, 219 : « Construits sur le fondement de la pierre angulaire, le Christ Jésus », ne saurait être acceptée, la formule même en étant contradictoire : fondement et pierre angulaire, cela fait deux.
4. Les apôtres et les prophètes reviennent dans III, 5 ; mais ici la répétition peut être attribuée au glossateur qui a écrit le v. 6, la leçon primitive de ce passage semblant être ce que lit Turmel, III, 22 : « Comme il (le mystère) a été révélé maintenant à ses saints — par l'Evangile ». En revanche, IV, 11, est à maintenir en son intégrité, confirmant la mention des prophètes dans III, 5. Noter que les « apôtres » sont les « Douze »,devenus un groupe mystique et canonisé comme tel. Ceci nous éloigne sensiblement de l'âge apostolique.
5. A la fin de III, 9, au lieu de : « dans le Dieu qui a tout créé », leçon conforme à la théologie de l'auteur, Marcion lisait : « au dieu qui a tout créé », c'est-à-dire « au démiurge ». Escamotage théologique.
6. La citation de V, 14, que Turmel, III, 226, prend pour un oracle marcionite, est tout simplement un hymne baptismal dont Clément d'Alexandrie fait une citation plus ample. Cf. *La Naissance du Christianisme*, 286. Il n'y a pas motif de rejeter V, 28-32, dont le contenu est conforme à la mystique de l'auteur ; et l'élimination de VI, 2-3, commentaire de VI, 1, ne s'impose pas.

III

C'est probablement à Alexandrie que l'Epître dite aux Hébreux, qui jamais ne fut adressée aux Juifs ni à des chrétiens judaïsants, fut attribuée à Paul. Mais cette attribution n'a rien de primitif. Tertullien [1] cite cette Epître comme étant de Barnabé, et un certain nombre de critiques modernes se sont montrés favorables à une telle imputation. Il est impossible toutefois de se dissimuler que l'auteur se place lui-même après l'âge apostolique.

Pressant ses lecteurs de ne pas négliger le salut qui leur a été annoncé, l'auteur (II, 3-4) rappelle que ce grand salut, « ayant pris commencement d'énonciation par le Seigneur, a été par ses auditeurs vis-à-vis de nous confirmé, Dieu s'associant à leur témoignage par signes et prodiges, miracles divers et distributions d'esprit selon sa volonté ». Nous sommes au niveau de la rédaction des Actes, et devant une conception sommaire, systématique, idéalisée, prise de loin, de la prédication évangélique et apostolique en son commencement.

Citons cet autre passage (XIII, 7) :

> Souvenez-vous de vos conducteurs,
> qui vous ont dit la parole de Dieu ;
> Considérant l'issue de leur comportement,
> imitez leur foi.

Les fondateurs de la communauté destinataire sont ici désignés, et comme ayant subi le martyre. On parle d'eux sur un ton de mystère, et pourtant ils doivent avoir été assez clairement signalés pour que les lecteurs les reconnaissent dans ce nuage de légende. S'il s'agit de la communauté romaine. « les conducteurs » seraient Pierre et Paul, associés dans le souvenir et la gloire, comme les présente l'Epître de Clément. Et ce trait encore supposerait toute construite la légende de la fondation apostolique de

1. *De Pudicitia*, 20.

l'Eglise romaine. Une des meilleures raisons, peut-être la plus forte, qu'on ait de supposer que la communauté romaine a été destinataire de l'Epître, c'est que Rome a su d'original que le document n'était pas de Paul, et qu'il a fallu deux siècles pour lui faire oublier sa propre tradition sur la non-apostolicité d'un écrit qu'elle connaissait, on peut le dire, depuis qu'il avait vu le jour.

Il est fait, dans un autre endroit (x, 32-35), allusion à des persécutions déjà anciennes et qui ont duré : ce sont probablement les persécutions de Néron et de Domitien (allusion à des confiscations) ; on est sorti de cette crise violente, mais l'on doit s'encourager à souffrir. Et cette période de rémission relative nous conduirait au temps des Antonins.

Un indice peut être également tiré du rapport de notre Epître avec la tradition évangélique. Tel trait visant l'endroit où le Christ a subi la mort (xiii, 12) se présente en accomplissement de prophétie, et tel autre, où l'on a pensé reconnaître la prière de Gethsémani (v, 7-10), semblerait n'y avoir aucun rapport. Lisons plutôt :

> Lui qui, en ses jours de la chair, ayant présenté, à celui qui pouvait le sauver de la mort, prières et supplications, avec grands cris et larmes, et exaucé dans l'angoisse, a, bien que Fils, appris, par ce qu'il a souffert, l'obéissance, et parfait[1], est devenu pour tous ceux qui lui obéissent, auteur de salut éternel, ayant été proclamé par Dieu grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédech.

Si l'on veut bien regarder ce texte dans sa complexe unité, l'on s'aperçoit aisément qu'il ne vise, en réalité, ni la prière de Gethsémani, ni le cri du Golgotha, mais qu'il envisage l'ensemble de l'action rédemptrice du Christ, depuis l'humiliation jusqu'à l'exaltation finale, en tant que préfiguré dans le *Psaume* xxii, d'où proviennent aussi bien la scène de Gethsémani et le cri du Calvaire. L'auteur ne vise pas ce que nous appelons tradition évangélique, et il n'en dépend pas. Historiquement, il correspondrait à

1. C'est-à-dire pleinement initié, par la mort, à son sacerdoce éternel.

l'âge où la tradition, utilisant les textes de l'Ancien Testament, s'élabore et se fixe. Ce rapport ne fournit qu'une date approximative, d'autant que, si l'auteur est alexandrin, ce n'est pas dans son milieu que nos Evangiles se sont construits. Du moins appartient-il à l'âge précanonique de la tradition commune.

Un autre passage (v, 11-vi, 3), qui suit immédiatement celui que nous venons de citer, mérite de retenir notre attention avant que nous abordions la gnose qui est propre à cette Epître et qui en fait pour nous le principal intérêt. L'auteur, imitant I *Corinthiens*, iii, 1-3, dit à ses lecteurs qu'ils auraient plutôt besoin de lait que de nourriture solide : parallélisme qui ne manque pas de signification ; tout comme le Paul mystique dit sa gnose aux Corinthiens en protestant de ne la leur avoir pas communiquée, parce qu'ils étaient incapables de la recevoir, notre anonyme commence par dire à ses lecteurs qu'ils auraient plutôt besoin qu'on leur répétât le catéchisme commun de l'initiation chrétienne, au lieu de leur exposer une gnose qui convient aux parfaits, et c'est pourtant la gnose qu'il va aussitôt leur développer. Ainsi nos deux mystiques avaient parfaitement conscience d'enseigner une doctrine autre que le rudiment où se définissait la foi commune des chrétiens. Il n'y a pas à dire, c'est le principe même de la gnose, et ce que nos auteurs enseignent est une gnose, ce n'est pas la simple expression de l'Evangile. Voici donc en quels termes notre gnostique résume le christianisme vulgaire :

C'est pourquoi, laissant le thème initial du Christ, élevons-nous à la perfection [1], sans poser de nouveau le fondement du repentir pour les œuvres mortes, de la foi en Dieu, de la doctrine des baptêmes, de l'imposition des mains, de la résurrection des morts et du jugement éternel.

Voilà qui est clair, et qui rappelle la catéchèse de la *Didaché* ; pas de christologie, à ce qu'il semble, en dehors de l'eschatologie. On voudrait une explication sur « la doc-

1. Entendons : l'initiation gnostique.

trine des baptêmes » : il est peu probable que l'auteur ait en vue plusieurs formes du rite baptismal, mais il songe plutôt à accentuer la signification du baptême chrétien par rapport à d'autres, ce que fait aussi la mention conjointe de « l'imposition des mains », ou bien encore des rites préliminaires sont visés en même temps que l'immersion baptismale. En vérité, la gnose que l'auteur va nous décrire est bien autre chose que ce modeste répertoire. Avant d'aborder son sujet, il fait remarquer que la répétition du catéchisme serait sans utilité ; car pour le chrétien tombé il n'y a plus de ressource, le baptême n'étant pas plus réitérable que la rédemption opérée une fois pour toutes par le Fils de Dieu (vi, 4-8). Doctrine qui invite à placer chronologiquement l'Epître aux Hébreux avant le Pasteur d'Hermas.

Dès son préambule (i, 1-4), l'auteur nous transporte dans un monde nouveau pour nous : ce ne sont plus les spéculations des grandes Epîtres, ni tout à fait, et tant s'en faut, celles de *Philippiens* et de *Colossiens* ; cela ressemblerait plutôt au quatrième Evangile, que notre gnostique paraît ignorer encore plus qu'il n'ignore les autres relations évangéliques.

A plusieurs fois et de plusieurs manières,
    Dieu, ayant jadis parlé
    aux Pères par les Prophètes,
En cette fin des jours
    nous a parlé par (son) Fils,
Qu'il a institué héritier de tout,
    par lequel aussi il a fait les mondes.

Littéralement, ce seraient les *éons*, et nous n'avons pas de mot pour traduire exactement ce terme de gnose : ce n'est précisément ni « mondes » ni « âges », mais la série des êtres selon l'harmonie de leur hiérarchie naturelle et de leur succession chronologique. Plus loin (xi, 3) on nous dira : « Par la foi, nous le comprenons », — nous autres ne le comprenons pas si facilement, — « se produisirent les *éons*, à la parole de Dieu, en sorte que ce n'est pas de phénomènes

qu'est issu le visible . » Et donc ce serait par un acte de foi en la parole de Dieu que les *éons*, qui sans doute existaient comme idées dans le monde invisible, se seraient affirmés en forme de réalités sensibles ; auparavant, dans ce que nous appelons leur existence idéale, c'étaient des réalités invisibles, puisqu'elles étaient capables d'un acte de foi. Notre gnostique a de la philosophie. Nous voyons cependant qu'il accepte la révélation de l'Ancien Testament, et nous constaterons qu'il la regarde comme présageant ou figurant la manifestation du Fils de Dieu. Reprenons la suite de ce prologue sublime :

Qui, étant reflet de sa gloire
et empreinte de sa substance,
Portant aussi toutes choses
par le mot de sa puissance,
Après avoir fait purification des péchés,
s'est assis à la droite de la Majesté en haut,
Devenu d'autant supérieur aux anges
qu'il a hérité d'un nom plus excellent qu'eux.

Le nom, la qualité, la nature du Fils de Dieu l'emportent sur le nom, la qualité, la nature des anges. Si l'auteur tient tant à le dire, c'est sans doute qu'il connaît des gens qui classent ou qui ont l'air de classer le Christ lui-même, en tant qu'ils admettent sa préexistence, dans la catégorie des esprits célestes dénommés anges. L'on n'a pas besoin de chercher bien loin : n'était-ce pas, à peu près, le cas du bon Hermas ? Peut-on interpréter autrement que dans ce sens le poème christologique de Philippiens ? Il y en eut bien d'autres encore, et il n'y a certes pas lieu de faire intervenir ici Marcion [1]. On remarquera que la manifestation terrestre

1. Comme fait Turmel, IV, 112, au moyen d'un raisonnement difficile à entendre. Le lecteur pourra juger du système en se reportant à Turmel, IV, 111-122. Signalons seulement un contresens palpable, qui a été commis sur IX, 24 : « Le Christ n'est pas entré dans un sanctuaire fait de main d'homme » — comme était le tabernacle mosaïque, — « en copie du véritable, mais il est entré dans le ciel même ». Turmel, IV, 120, estime, contre l'évidence, que le sanctuaire véritable, prototype du tabernacle mosaïque, est le corps du Christ. Il n'a pas tenu compte de X, 19, où on lit que Jésus est entré dans le sanctuaire « à travers *le voile*, c'est-à-dire sa propre chair. »

du Fils a eu pour objet essentiel l'expiation des péchés, — les péchés de l'humanité, — et c'est en récompense de cette expiation que le Fils a pris place à la droite de Dieu. Comment se fit la chose, on nous l'expliquera plus loin.

Cette mission de salut accomplie par le Fils de Dieu fut un acte d'expiation sacerdotale par la mort et par l'oblation de sang. Le type de ce sacerdoce fut Melchisédech, le personnage mystérieux qui intervient dans l'histoire d'Abraham (*Genèse*, XIV, 17-20). Et c'est ce qui fait la particulière originalité de notre gnose. Comment Melchisédech a été le type unique de l'unique sacerdoce qui appartient au Fils, l'auteur s'emploie à nous le faire comprendre. Dès maintenant nous savons que l'expiation dont il va esquisser le tableau est conçue tout autrement que celle qui nous a été décrite dans *Romains* V-VIII. Voici ce que signifie le personnage de Melchisédech (VII, 1-3) :

Car ce Melchisédech, roi de Salem,
prêtre du Dieu très-haut,
Qui rencontra Abraham revenant de battre les rois,
et qui le bénit,
à qui aussi Abraham attribua la dîme de tout;
Qui premièrement se traduit « roi de justice »,
mais ensuite roi de Salem, c'est-à-dire « roi de paix »,
Sans père, sans mère, sans généalogie,
n'ayant ni commencement de jours ni fin de vie,
Mais, pareil au Fils de Dieu,
demeure prêtre à perpétuité.

L'exactitude historique de cette exégèse nous importe peu ; nous devons la prendre dans le sens que l'auteur y a voulu donner. Melchisédech est un vieux nom cananéen, et comme il a existé un dieu phénicien du nom de Sédech, il est très probable que Melchisédech signifie : « Sédech est mon roi ». Salem est un nom de ville, et les commentateurs, depuis l'antiquité, n'ont pas fini de se demander si le nom désigne Jérusalem ou une localité voisine. Dans la pensée de notre auteur et pour sa typologie, il s'agirait plutôt de Jérusalem. Mais c'est surtout « comme roi de justice » et

comme « roi de paix » que Melchisédech figure le Christ. Et il le figure aussi bien dans tous les autres traits qui nous sont indiqués, lesquels même, il faut bien l'avouer, n'ont leur plein sens que dans le Christ. Notre auteur interprète le récit biblique relatif à Melchisédech, et il constate que, dans ce récit, pris à la lettre, Melchisédech apparaît roi de justice, roi de paix, sans père, sans mère, sans ancêtres, sans naissance et sans mort. C'est en tout cela qu'il ressemble au Fils de Dieu. Fort bien ! mais comme notre gnostique n'a pas voulu dire que Melchisédech ait été un homme éternel, qu'il n'avait pas eu de parents et qu'il n'était pas mort, il en résulte que tous ces traits n'ont leur application réelle et complète que dans le Christ. Et ceci est un point dont il ne semble pas que les critiques eux-mêmes se soient toujours aperçus. Puissions-nous n'être pas dupe d'une « impression personnelle » en leur exposant de quoi il s'agit réellement !

Il nous est déclaré ici en termes formels que le Christ, prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech, outre qu'il est le vrai « roi de justice » et le vrai « roi de paix », a été, pour l'accomplissement de sa fonction sacerdotale et rédemptrice, « sans père » en ce monde, — ce qui n'est pas pour affirmer la conception virginale, puisqu'on ajoute aussitôt qu'il est également — « sans mère », « sans généalogie », — d'où il résulte que les généalogies de Matthieu et de Luc sont ignorées ou négligées, — « sans commencement de jours », — lisons : sans naissance terrestre, — « sans fin de vie », — parce que sa mort n'a été que son entrée dans l'immortalité, ce qui exclut la séjour au tombeau et la résurrection corporelle. Voilà ce que dit notre texte, et la gnose qu'il exprime n'est certes pas dépourvue d'originalité ni de hardiesse. Le Christ a paru sur la terre sans y être né, il n'y est mort que pour entrer dans l'éternité. Le « voile » de « sa chair » ne s'est rompu que pour lui ouvrir l'accès du ciel. Et donc « il n'a pas eu fin de vie ».

Dans un autre passage (VII. 14), où il semble être question de son origine, on lit : « Il est notoire que notre Seigneur *s'est levé* de Juda », comme un astre, et c'est une allusion à l'étoile dont parlait Balaam (*Nombres*, XXIV, 17). Cela ne

signifie pas que le Christ soit né comme le reste des hommes : on a voulu faire entendre le contraire. Pourtant notre auteur n'enseigne aucunement le docétisme. Il écrit (II, 14) : « Puis donc que les *enfants* » — d'après le contexte, il s'agit des hommes sauvés par le Christ, — « avaient part au sang et à la chair, lui aussi, en quelque sorte, y participa, afin que, par la mort, il anéantît celui qui avait le pouvoir de la mort, c'est-à-dire le diable. » Pour mourir, le Fils de Dieu a dû prendre la chair et le sang qui l'ont fait frère des hommes. L'adverbe : « en quelque sorte », ne saurait détruire l'assertion principale ; aussi bien lisons-nous un peu plus loin (II, 17) que le Christ « a dû en tout ressembler à ses frères ». « En quelque sorte » ne marque pas une différence dans la participation physique à la nature humaine, mais dans le mode, puisque l'humanité du Christ n'est pas issue de la génération, et avec égard à la réserve exprimée ailleurs (IV, 15) : « Nous n'avons pas un grand-prêtre incapable de compatir à nos infirmités, mais éprouvé en tout, semblablement à nous, *sauf le péché.* » Que l'incarnation se soit réalisée pour l'accomplissement du ministère, ainsi paraît l'avoir entendu notre gnostique ; ainsi paraît l'avoir entendu le premier auteur du quatrième Evangile, comme il a compris de même le retour du Fils à Dieu ; il n'est pas sûr que la gnose de *Colossiens* (I, 15-20) et celle de *Philippiens*, II, 6-11, aient compris autrement l'épiphanie et l'apothéose ; et tout cela s'est fait avant Marcion.

Nous avons signalé plus haut [1] une simple allusion à la prédication de Jésus. Dans l'exposé de la gnose il n'est guère question que de l'acte sacerdotal par lequel le Fils de Dieu incarné a réalisé son œuvre rédemptrice. L'excellence unique de ce haut sacerdoce consiste précisément en ce qu'un seul acte a pu accomplir l'expiation nécessaire, dont les sacrifices de la Loi n'étaient qu'une image vide et inefficace. Il est à remarquer cependant que l'auteur, fidèle à sa méthode typologique, prend cette fois pour type de l'expiation véritable le cérémonial de la grande Expiation d'Israël comme

1. *Supr.*, p. 103.

il est décrit dans le Lévitique, admettant en même temps que le sanctuaire céleste où le Fils est entré pour exercer son sacerdoce est le modèle éternel, non fait de main d'homme, du tabernacle terrestre où s'accomplissaient les rites, figuratifs et sans vertu réelle, de l'expiation lévitique. L'auteur s'attache à décrire (ix) les deux compartiments de l'ancien tabernacle, le Saint, et surtout le Saint des saints, où le grand-prêtre ne pénétrait qu'une fois l'an, le jour de la grande Expiation. « Mais le Christ, venu en grand-prêtre des biens futurs, est, par le meilleur et le plus parfait habitacle, non fait de main, c'est-à-dire pas de cette création » — le Saint d'en haut, — « non plus avec le sang des boucs et des veaux, mais avec son propre sang, entré une fois pour toutes dans le lieu saint » — le Saint des saints céleste, — « inaugurant (ainsi) une rédemption éternelle » (ix, 11-12). Et plus loin (ix, 24-26) : « Car ce n'est pas dans un sanctuaire fait de main qu'est entré le Christ, (dans) une copie du véritable (sanctuaire), mais dans le ciel même [1], afin maintenant de se présenter devant Dieu pour nous ; ce n'était pas non plus pour s'offrir plusieurs fois lui-même, comme le grand-prêtre entre dans le sanctuaire chaque année avec du sang étranger : autrement, il aurait dû maintes fois souffrir depuis la création du monde ; or, une fois pour toutes, à la consommation des âges, pour élimination du péché par le sacrifice de lui-même, il est apparu. » Et encore (x, 11-14, 19-22) : « Tout prêtre est quotidiennement à faire le service, et souvent à offrir les mêmes sacrifices, qui jamais ne peuvent ôter les péchés ; mais Lui, ayant offert pour les péchés un seul sacrifice, pour toujours s'est assis à la droite de Dieu, désormais attendant que soient placés ses ennemis sous ses pieds. Car par une seule offrande il a parfait pour toujours les sanctifiés... Ayant donc, frères, confiance pour l'accès au sanctuaire dans le sang de Jésus, (accès) qu'il a inauguré pour nous en voie nouvelle et vivante à travers le voile, c'est-à-dire sa chair, et un prêtre

1. Le sens de ix, 24, est, comme on le peut voir, sûrement garanti par les passages parallèles que nous en avons rapprochés ci-dessus. Cf. *supr.* p. 107, n. 1.

grand sur la maison de Dieu, approchons-nous avec un cœur sincère, dans la plénitude de la foi, purifiés, quant aux cœurs, de conscience mauvaise, et lavés, quant au corps, en eau pure », etc.

Ici l'auteur répète qu'il ne reste aucun moyen de salut pour les déserteurs et les apostats. Il prononce un long éloge de la foi (xi), « conviction de ce qu'on espère, certitude de ce qu'on ne voit pas ». L'essentiel de cette foi se ramène d'ailleurs à un énoncé assez simple (xi, 6) : « Il faut, pour approcher de Dieu, croire qu'il existe, et que, pour ceux qui le cherchent, il est un rémunérateur. » Autre conception de la foi que celle qui est exposée dans la gnose de *Romains*, v-viii. Il faut avoir confiance dans cette économie invisible du salut. En regard d'une pareille doctrine, au fond, toute spirituelle, on comprend la portée de l'assertion (xiii, 8) : « Jésus-Christ est le même hier, aujourd'hui et pour l'éternité. A des doctrines variables et étrangères ne vous laissez pas entraîner. » — L'auteur connaît des gnoses qu'il juge moins sûres que la sienne. Si peu lié qu'il soit à une tradition évangélique, il paraît posséder un schéma de la passion (xiii, 12). Mais on doit avouer que, pour lui, le schéma de la résurrection se confond avec l'entrée du Christ-esprit dans le tabernacle céleste à travers le voile de la chair, que rien n'invite à supposer transfigurée mais plutôt disparue [1].

On voudrait connaître l'auteur d'un si magnifique document, mais l'auteur est sans doute à jamais inconnu. On a risqué des hypothèses en supposant un rapport originel de

1. On a dès longtemps remarqué, ou pensé voir, que notre auteur ne parlait pas de l'eucharistie : son silence pourrait n'être qu'apparent ou n'avoir pas la signification qu'on y a donné (cf. *Les mystères païens et le mystère chrétien* [2], 337, n. 1). Ce doit être très délibérément qu'il n'a pas mis en relief un des traits caractéristiques de Melchisédech dans le récit de la Genèse (xiv, 18) : « offrant le pain et le vin ». Il n'aurait négligé que celui-là ! Ne serait-ce pas qu'il n'a pas voulu en exprimer le mystère ? La cène, un rudiment d'instruction sur la cène, ne serait-il pas impliqué dans « la doctrine des baptêmes » (*supr.*, p. 105) ? Est-ce que par hasard « le voile », qui est « la chair » du Christ, ne s'identifierait pas mystiquement au pain rompu dans la cène, et le sang présenté sur l'autel du ciel à la coupe eucharistique ? Et l'auteur aurait voulu réserver ce beau secret à l'initiation orale. Cette « impression personnelle » est livrée à la méditation du lecteur.

l'Epître avec la personne de Paul : le rapport n'ayant pas existé, toutes ces hypothèses deviennent caduques. Les lignes de la fin (xiii, 23-24, dont on doit rapprocher 19, qui appartient à la même fiction) ne sont plus que l'artifice rédactionnel moyennant lequel on a voulu introduire l'Epître dans le recueil paulinien. Qu'elles puissent constituer un billet authentique de Paul [1], c'est chose peu croyable. Selon toute vraisemblance, Alexandrie est le centre chrétien où notre Epître a été d'abord attribuée à Paul : comment veut-on que ces lignes soient venues là, puis aient été gardées jusqu'au moment où elles auraient servi à authentiquer l'attribution de l'Epître ?

La date de celle-ci n'est pas non plus facile à déterminer. Divers indices que nous avons recueillis inviteraient à la placer entre 110 et 130. Ceux qui croient que la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens a été écrite vers 96 sont nécessairement amenés à loger l'Epître aux Hébreux vers 80 : c'est trop tôt. L'Epître de Clément, comme nous le verrons, ne peut guère être antérieure à 130-135. Clément, qui a utilisé notre document [2], a pu le faire aussitôt que l'instruction eût été rédigée, si cette instruction a été adressée d'abord, comme il y a probabilité, à la communauté romaine.

1. Comme l'admet Turmel, IV, 127.
2. Turmel, IV, 124-127, soutient la thèse contraire, et nous reviendrons sur le sujet.

CHAPITRE V

Epîtres pastorales et Epîtres catholiques.

Il nous reste à examiner ou à interroger les trois Epîtres dites pastorales, les deux Epîtres dites de Pierre et celles de Jacques et de Jude. Les trois Epîtres dites de Jean ne sont pas de notre sujet, leur histoire étant liée à celle du quatrième Evangile.

I

Les trois Epîtres, dites *pastorales* parce qu'elles se présentent comme des instructions adressées par Paul à ses disciples Timothée et Tite pour la direction des communautés, sont fort étroitement apparentées. Si la rédaction de ces Epîtres était homogène, on n'éprouverait pas grande difficulté à les dater ; car nous lisons, en conclusion de la première (I *Timothée*, VI, 20-21) :

> O Timothée, garde le dépôt,
> fuyant les bavardages impies
> et les *antithèses* de la fausse science,
> De laquelle faisant profession,
> certains se sont écartés de la foi.

Il s'agit maintenant de garder intact le dépôt d'une foi censée traditionnelle, contre les entreprises de gens qui dissertent éperdument sur les matières de la religion, adeptes d'une *gnose* qui ment à son nom de science et dont un manifeste se définit en des oppositions, des *Antithèses,* désignation qui ne convient pas aux systèmes gnostiques en général, mais qui est le titre même du livre que Marcion

avait écrit en préface pour son recueil biblique et en justification de son dualisme par l'opposition des deux Testaments. Par conséquent, la Première à Timothée, en sa rédaction canonique, ne serait pas antérieure à l'an 150. Le fait n'a rien qui doive surprendre, puisque Marcion n'a connu de Paul que dix Epîtres ; si les Pastorales avaient figuré au dossier de l'Apôtre vers 140, Marcion les y aurait certainement gardées. Mais la même présomption vaut contre l'hypothèse de compositions d'origine marcionite, qui auraient été admises dans le recueil catholique moyennant correction [1]. Du reste, le point de vue général de ces Epîtres est faux : un Paul de convention dicte, pour ses disciples Timothée et Tite, des instructions qu'il aurait bien eu le loisir et l'occasion de leur donner oralement, si elles avaient eu en son temps la moindre raison d'être, et qui sont en rapport avec de tout autres circonstances et besoins que ceux de l'âge apostolique.

Notons d'abord la pompe des adresses, assez hors de propos en des communications qui affectent d'être privées. I *Timothée*, I, 1-2 :

Paul, apôtre de Christ Jésus,
selon l'ordre de Dieu notre sauveur
et du Christ Jésus notre espérance :
A Timothée, (mon) véritable enfant dans la foi,
grâce, miséricorde, paix, de la part de Dieu le Père
et de Christ Jésus notre Seigneur.

II *Timothée*, I, 1-2 :

Paul, apôtre de Christ Jésus par la volonté de Dieu,
en vue de la promesse de la vie qui est en Christ Jésus ;
A Timothée, (mon) cher enfant,
grâce, miséricorde, etc.

Tite, I, 1-3 :

Paul, serviteur de Dieu,
mais apôtre de Jésus-Christ
Selon la foi qu'ont les élus de Dieu
et la connaissance de la vérité qui est selon la piété,

1. Thèse soutenue par Turmel, IV, 93-100.

En espérance de la vie éternelle
qu'a promise avant les temps éternels le Dieu qui ne ment pas,
Mais qui a manifesté en temps voulu sa parole
par la prédication dont j'ai été, moi, chargé
par ordre de notre sauveur Dieu :
A Tite, (mon) véritable enfant selon la foi (à nous) commune,
grâce et paix de la part de Dieu le Père
et de Christ Jésus notre sauveur.

Le trait le plus notable de ces propos quelque peu amphigouriques, surtout dans Tite, pourrait bien être l'espèce de communication des idiomes qui apparaît entre Dieu et le Christ. Dieu est dit « notre Sauveur », tout comme le Christ. Ce trait n'est pas précisément marcionite mais modaliste. Le marcionisme consiste essentiellement dans le dualisme et la répudiation de l'Ancien Testament. Le modalisme pose un seul Dieu auteur du monde, manifesté dans le Christ et dans la sanctification de l'Eglise. Le modalisme pourrait bien être aussi ancien, sinon plus, que le marcionisme, puisque, si l'on en croit la tradition, il y en avait trace dans l'Evangile des Egyptiens ; et cette doctrine n'était pas sans crédit à Rome vers la fin du second siècle.

Dans I *Timothée*, I, 3-17, aussitôt après la salutation, Paul se met à fulminer contre certains qui « enseignent faussement » et « s'attachent à des fables et à des généalogies interminables, lesquelles produisent des disputes plutôt que l'économie (voulue) de Dieu en la foi ». Les mêmes, à ce qu'il semble, se poseraient en docteurs de la Loi, « sans savoir ce qu'ils disent ni de quoi ils se portent garants ». La Loi, notre auteur sait quel est son objet : la condamnation des criminels de toute sorte. Cela ressemble assez à la gnose de *Romains*, et ce n'est pas davantage marcionite. Il est plus malaisé de voir à quels hérétiques notre Paul en veut : les fables et généalogies font songer à Valentin ; mais bien d'autres hérétiques, en ce temps-là, ont produit des systèmes qui expliqueraient les critiques de l'auteur [1].

1. D'après Turmel, IV, 165, les généalogies en question seraient les généalogies du Christ dans Matthieu et dans Luc. Les lecteurs pourront apprécier les arguments rassemblés dans Turmel, IV, 93-100.

Comment et pourquoi la Loi intervient-elle en cette affaire [1], c'est ce que nous ne saurions dire, à moins, — tout est possible — que l'auteur ne vise ironiquement Marcion. Ce point nous est plus obscur que le retour de Paul sur son propre cas : « Christ Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs, dont je suis, moi, le premier,... prototype de ceux qui ultérieurement croiraient en lui pour la vie éternelle. »

Vu le temps où notre Epître a été rédigée, on n'est pas surpris de voir l'auteur recommander (II, 1-7) de prier « pour tous les hommes, pour les rois et ceux qui sont en autorité, afin que nous menions une vie paisible et tranquille en toute piété et dignité », la volonté de Dieu étant « que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité ».

Car il est un seul Dieu ;
un seul aussi est médiateur entre Dieu et les hommes,
l'homme Christ Jésus,
Qui s'est donné en rançon pour tous,
témoignage pour les temps fixés,
Pour lequel (témoignage) j'ai été, moi, institué prédicateur et apôtre,
— vérité je dis, je ne mens pas, —
docteur des Gentils dans la foi et la vérité.

Ce « docteur des Gentils », qui jure de dire la vérité [2], est un Paul de légende. Il va sans dire que la profession de foi est dirigée contre les hérétiques : cette profession de foi au Dieu unique, à l'unique médiateur, l'homme Christ Jésus, n'a rien d'incompatible avec l'espèce de modalisme professé par l'auteur [3].

Dans les moralités qui suivent (II, 8-15) l'on a signalé [4] une curieuse interpolation, parallèle à celle que nous avons

1. On peut hésiter à regarder I, 8, comme une glose, bien que 9 ne s'y rattache pas très naturellement.
2. Cf. le cas parallèle de *Galates*, I, 20, pour garantir l'interpolation de 18-19 ; *supr.*, p. 38.
3. Turmel, IV, 91, 169, ne veut retenir de II, 5, que les mots : « Christ Jésus » : mais il n'est aucunement indiqué de *marcioniser* le passage, et l'enchaînement logique du texte n'est pas amélioré par cette mutilation.
4. Turmel, IV, 71-79, 169.

trouvée dans I *Corinthiens*, XIV, 33 *b*-35 [1], et qui coupe brutalement les conseils donnés aux femmes, pour interdire ou plutôt pour justifier l'interdiction faite à celles-ci d'enseigner (II, 11-15 *a*). Ces deux interpolations sont probablement du même temps, et il n'est pas nécessaire de rapporter l'une plus que l'autre à l'époque du montanisme [2].

Une interpolation plus considérable en étendue, plus importante aussi par la signification, paraît avoir été introduite dans la conclusion du règlement touchant le choix de évêques, qui ne semblent pas encore se distinguer des pressbytres, et des diacres (III, 1-13; la conclusion est formée par 14-15, que rejoint IV, 6-10). L'enclave est d'un autre ton et d'un autre caractère que son contexte ; dans ses deux éléments, symbole de foi (III, 16), et dénonciation d'hérétiques (IV, 1-5), elle paraît dirigée contre Marcion. Précédé d'une courte formule d'introduction : « Et certes grand est le mystère de la religion », le symbole s'énonce en formules rythmées comme les poèmes christologiques de *Colossiens* et de *Philippiens* :

Il s'est manifesté dans la chair,
il a été justifié dans l'esprit ;
Il a été vu des anges,
il a été prêché chez les Gentils ;
Il a été cru dans le monde,
il a été ravi dans la gloire.

La dernière ligne vient un peu tard; car Jésus a été « ravi dans la gloire » avant d'être « prêché chez les Gentils ». La seconde ligne ne saurait se rapporter au baptême [3]. L'antithèse : « dans la chair », « dans l'esprit », juxtapose et oppose la manifestation du Christ vivant à la justification du Christ immortel, spirituel. Il n'est pas question du saint Esprit ; du reste le mot : « justifié », ne convient pas au baptême ; ce n'est pas non plus à l'occasion du baptême,

1. Cf. *supr.*, p. 73.
2. Comme le voudrait Turmel, *loc. cit.*, en évoquant la secte des Quintillianistes dont parle Epiphane, *Panarion*, XLIX, 2.
3. Comme le voudrait Turmel, IV, 172, n. 1.

mais dans son exaltation, que le Christ a été « vu des anges ». On est bien tenté de supposer un accident de transcription, et de reporter la dernière ligne avant la troisième, ce qui donnerait un parallélisme des plus satisfaisants :

Il a été ravi dans la gloire,
il a été vu des anges ;
Il a été prêché chez les Gentils,
il a été cru dans le monde.

Et voici la dénonciation des hérétiques :

Mais l'Esprit expressément dit que, dans les derniers temps, certains s'éloigneront de la foi, s'attachant à des esprits trompeurs et à des doctrines de démons, par la fourberie de menteurs stigmatisés dans leur conscience, qui interdisent de se marier (et prescrivent) l'abstinence d'aliments que Dieu a créés pour être pris avec action de grâces par les croyants, » etc.

On ne peut guère s'empêcher de reconnaître dans ce portrait Marcion et ses adeptes. Par conséquent le premier verset du symbole de foi : « Il s'est manifesté dans la chair », vise aussi, dans la pensée du compilateur, leur docétisme, bien que l'auteur de ce petit symbole ait pu ne pas songer à eux. Inutile de dire que la prétendue prophétie a été conçue au cours de la réaction antignostique qui suivit l'éclat de Marcion. Dans notre Epître, elle correspond à la dénonciation des *Antithèses.*

Il semble que la recommandation originale concernant les veuves (v, 3, 5-7, 15) ait été surchargée pour le perfectionnement de la discipline (v, 4, 8-14, 16), mais on n'est pas obligé pour autant de rapporter les compléments au temps du montanisme [2].

Même remarque pour la prescription relative aux honoraires qui sont dus aux « anciens qui président bien », sur-

1. Cette anticipation de prophétie apostolique contre les docteurs de la gnose se retrouve dans *Actes*, xx, 29-30 (et il est à noter que Paul, dans la suite de ce discours tout artificiel, oppose à la conduite de ces faux docteurs la sienne propre à l'égard de ses communautés) ; *Jude*, 17-23 ; II *Pierre*, III, 1-4.
2. Avec Turmel, IV, 176, n. 1.

tout « à ceux qui peinent dans la parole et l'enseignement » (v, 17-19). Cette prescription est postérieure à la fixation du canon évangélique, puisqu'un passage de Luc (x, 17) y est cité comme Ecriture ; il semble, d'ailleurs, que la fonction de l'enseignement soit réservée aux anciens seuls. Cela peut nous conduire vers 160-170.

Notons cette adjuration (v, 21), qui semble appartenir à l'instruction fondamentale :

« Je t'adjure devant Dieu,
Christ Jésus et les anges élus,
D'observer ces (règles) sans prévention,
ne faisant rien par faveur.

La mention des « anges élus », à côté de Dieu et du Christ, paraît significative [1], et sans doute n'a-t-elle rien de marcionite.

La monition qui interdit les ordinations précipitées (v, 22, 24) appartient à la série des compléments disciplinaires. Elle est bizarrement coupée par l'invitation à Timothée de boire un peu de vin pour le bien de sa santé (v, 23). Comme « l'estomac » de Timothée n'est pas réellement en cause, la permission pourrait condamner une abstinence des encratites, notamment de Marcion, dont la cène même était sans vin.

Les dernières recommandations à Timothée, dans l'instruction fondamentale (vi, 1-12, 17-19), se trouvent coupées par une adjuration solennelle (vi, 13-16) qui semble en correspondance étroite avec la recommandation finale où sont dénoncées les *Antithèses* [2] :

Je te recommande devant Dieu,
qui donne vie à tout,
Et Christ Jésus, qui rendit sous Ponce Pilate
la belle confession,
De garder le commandement immaculé, intact,
jusqu'à l'apparition de notre Seigneur Jésus-Christ,

1. Cf. *supr.*, p. 107.
2. La correspondance exige que l'on attribue au dernier rédacteur la recommandation finale (vi, 20-21) dans son intégrité (le v. 20 résiste à la mutilation que voudrait lui imposer Turmel, IV, 180).

Qu'en son temps manifestera le bienheureux et unique Souverain,
le Roi des rois et le Seigneur des Seigneurs,
le seul qui possède l'immortalité,
Qui habite une lumière inaccessible,
qu'aucun des hommes n'a vu ni ne peut voir.
A lui honneur et puissance éternelle !
Amen.

Le « commandement » à « garder », c'est le « dépôt » dont parle la recommandation finale (VI, 20-21). La « belle confession » du Christ martyr est assurément celle dont parlent les Evangiles, mais ce n'est pas directement des Evangiles que vient la mention de Ponce-Pilate, elle vient d'une forme déjà officielle de la profession de foi chrétienne, dont notre texte n'est que la paraphrase très consciente [1]. Que cette profession de foi ait été antimarcionite dans son intention principale, la façon même dont elle est ici présentée invite à l'admettre. C'est contre Marcion qu'est affirmée si hautement l'identité du seul Dieu éternel, maître de tout, et du Dieu créateur du monde et Père de Jésus-Christ. Nous sommes donc ici au plus fort de la réaction antimarcionite, entre 150 et 170.

L'instruction fondamentale peut être contemporaine de Marcion, mais elle n'est pas pour autant marcionite. Le fait est qu'elle prémunit Timothée (VI, 3-10) contre « celui qui enseigne une doctrine étrangère et n'est pas attaché aux saines paroles de notre Seigneur Jésus-Christ et à l'enseignement qui est selon la piété », gens « qui s'abandonnent à des subtilités et logomachies », d'où naissent des altercations sans fin ; gens détraqués d'esprit et avides de gain ». Ainsi le portrait n'est pas flatté, mais aucune excommunication n'est prononcée encore contre eux, et Timothée est invité à leur opposer seulement l'exemple de ses vertus ; « combattant le bon combat de la foi, saisissant la vie éternelle à laquelle il a été appelé et dont il a fait la belle confession devant de nombreux témoins ». Le premier auteur a donc déjà le sentiment d'une orthodoxie et même la

1. Cf. *La Naissance du Christianisme*, 427-428.

connaissance d'une « confession » de foi qui accompagne l'ordination des anciens (cf. IV, 14). Ainsi l'alerte est donnée contre la gnose, mais il n'y a pas encore de reprobation absolue et définitive. La « belle confession » de Timothée se heurte en quelque façon à celle du Christ dans l'enclave qui suit (VI, 13), ce qui confirme la thèse de l'interpolation reconnue dans VI, 13-16.

La Seconde à Timothée se présente à la critique dans les mêmes conditions que la Première, si ce n'est qu'on y rencontre des fragments qui sembleraient véritablement personnels et que plusieurs estiment provenir de billets adressés par Paul à son disciple. L'authenticité de ces billets pourrait n'être pas au-dessus de tout soupçon [1], et certains traits ou allusions, qui sont à bon droit suspects, n'encouragent pas à accepter le reste sans hésitation. Le principal de la lettre se ramène, avec moins de développement, et en omettant ce qui regarde le choix des ministres, au même thème que la première Epître : que Timothée se conforme à l'enseignement et à l'exemple de Paul, qu'il transmette à d'autres la bonne doctrine, qu'il morigène les disputeurs, qu'il repousse les discussions ridicules qui engendrent les querelles, qu'il s'éloigne des hommes qui « dans les derniers jours, seront égoïstes, orgueilleux », etc. — il s'agit des hérétiques, mais l'auteur se sert de termes vagues, pour ne pas répéter ce qui a été dit dans la première Epître ; — que Timothée donc tienne bon, prêchant assidûment contre les faux docteurs, en attendant, comme Paul, la récompense éternelle. Tout cela ne nous apprend rien ; c'est dans les surcharges que nous rencontrons des traits particuliers. Reste à voir si les renseignements personnels qui nous sont fournis ne sont pas des fictions.

Voici un premier échantillon (I, 5) : Paul rappelle la foi de Timothée, foi sincère : « Comme elle habita d'abord en ton

1. Nous avons pu voir que celui qui authentique *Ephésiens* est apocryphe (cf. *supr.*, p. 102) ; mais ceux qui ont adapté le même billet, en sa forme originale, — si elle était vraiment originale, — à *Colossiens*, qu'ils savaient n'être pas de Paul (cf. *supr.*, p. 100), n'auraient-ils pas été capables, en s'aidant des Actes ou de quelque légende, d'inventer le susdit billet ?

aïeule Loïs et en ta mère Eunice, j'ai confiance qu'elle est aussi en toi. » On nous dit [1] que ceci fut ajouté pour prouver, contre Marcion, que les chrétiens servent le même Dieu que les Juifs. Cela prouve surtout l'imagination du rédacteur, qui, connaissant par les Actes (xvi, 1) la parenté de Timothée, invente le nom de la mère, en ajoutant la grand-mère. Renseignements suspects, broderie trop facile. Que cette chétive invention ait une portée théologique, il est permis d'en douter : elle est plutôt compromettante pour les indications du même genre que nous allons rencontrer.

Renseignements sur « tous ceux d'Asie », qui ont abandonné Paul dans sa captivité, et sur Onésiphore, qui, venu à Rome, a su le trouver et lui être de service (i, 15-18). Ceci n'est pas une glose du document fondamental, mais une pièce qui aura été apportée toute faite sans que l'on se soit beaucoup soucié de ménager les transitions [2]. Là est la meilleure présomption en faveur de l'authenticité. De celle-ci l'on serait plus sûr si l'on nous avait conservé le commencement de la lettre où le fragment pourrait avoir été pris.

D'autre caractère sont les réflexions glissées dans ii, 6-7, sur le salaire de l'apôtre. Cela n'a pas grande portée, et l'on peut sans témérité admettre que l'interpolateur était un médiocre esprit. Il n'apparaît pas autrement que cette glose soit antimontaniste [3].

Précisions sur certains novateurs dans ii, 16-18. Ceux-là niaient la résurrection corporelle, comme a fait Marcion ; mais bien d'autres l'ont fait avant lui et après lui. Pourtant il est possible que des marcionites soient ici visés.

Ce qui regarde les engeôleurs de femmes (iii, 6-9) se rapporte plutôt à des gnostiques immoraux ; car rien

1. Turmel, IV, 182, n. 1, qui voudrait aussi mettre en glose : « comme mes ancêtres », dans i, 3. A cela nul motif, si l'auteur n'est pas marcionite, et il ne l'est pas.

2. 2, 14, est moins une suture qu'une altération du texte pour dissimuler la brèche qu'on y fait par l'intrusion de 15-18.

3. Opinion de Turmel, IV, 184, n. 1. Dans ii, 8, les mots : « de la semence de David, selon mon Evangile », sont une surcharge évidente.

dans le texte n'oriente le lecteur vers les prophétesses de Montan [1].

Ce qu'on lit touchant les Ecritures et l'avantage qu'on en peut tirer (III, 15-17) a été ajouté contre des gnostiques qui rejetaient l'Ancien Testament, et il va sans dire que Marcion peut y être visé. Par cette sorte d'additions, le rédacteur se proposait de compléter la doctrine du document fondamental, il n'avait pas conscience ni intention de le réfuter. Ainsi la surcharge évidente : « qui doit juger vivants et morts », dans IV, 2, n'a pas besoin d'être expliquée par la préoccupation de combattre Marcion, dont le Dieu ne jugeait pas les humains, et comme si le document fondamental avait favorisé cette idée [2]; le glossateur a complété, d'après la doctrine commune de son temps sur le jugement dernier, un texte qui était muet sur cet article.

Restent les dernières communications personnelles qui seraient adressées à Timothée (IV, 9-21). Les indications particulières y foisonnent, et les commentateurs sont particulièrement intéressés par la recommandation (IV, 13) : « Le manteau que j'ai laissé à Troas chez Carpus, apporte-le en venant, ainsi que les livres, surtout les parchemins. » Cela paraît cadrer à merveille, — peut-être trop bien, — avec ce qu'on lit dans les Actes (XX, 13) touchant le parti que prit Paul, en son dernier voyage à Jérusalem, de faire par terre le trajet de Troas à Assos : il aura laissé ses bagages à Troas. Rien de mieux ; mais qu'est-ce qui l'empêchait de les mettre dans le bateau, à la garde de ses compagnons ? Plusieurs savent que « les livres » étaient certains rouleaux de l'Ancien Testament. Et « les parchemins » ? Les parchemins, c'était la correspondance apostolique. N'en doutons pas. Mais le renseignement serait peut-être mieux garanti s'il ne nous était transmis par des gens qui employaient leur zèle à augmenter de quelques numéros ce dossier épistolaire. D'ailleurs, si l'on voit bien où ce dernier billet commence, on voit moins nettement les limites de son

1. Opinion de Turmel, IV, 188. Nul rapport avec la glose de I *Timothée*, II, 11-14 (cf. *supr.*, p. 118, n. 2).
2. Ainsi Turmel, IV, 180, n. 2.

contenu (l'on doit sans doute y comprendre IV, 9-21, sans réserve de 17-18). On voudrait savoir qui est Alexandre le forgeron ; un Alexandre est mentionné dans I *Timothée*, I, 20 ; mais peut-être a-t-on voulu distinguer le nôtre par la mention de son métier ; les Actes (XIX, 33-34) aussi, en racontant l'émeute d'Ephèse, parlent d'un Alexandre dont le rôle est assez mal défini. Celui que signale notre texte doit être un personnage éphésien. On ne voit pas bien non plus ce qu'il faut entendre par « la première défense » de l'Apôtre (IV, 16) : le sens le plus naturel (si l'on attribue au même auteur 17-18, ce à quoi il n'y a pas d'objection décisive, l'Epître gnostique ayant une conclusion naturelle dans IV, 4-8) sera que le procès romain de Paul s'est terminé par un acquittement, ensuite duquel l'Apôtre serait allé en Espagne ; maintenant revenu, il subirait un nouveau procès. Ainsi l'a compris Eusèbe de Césarée (*Histoire ecclésiastique* II, XXII). Mais, dans l'hypothèse, le billet de Paul serait construit sur une légende.

L'Epître à Tite paraît fondée sur un faux supposé : que Tite aurait été disciple de Paul au même titre que Timothée. Or, autant qu'on en peut juger par les textes authentiques, il n'en est rien dans la réalité ; Tite n'a été l'auxiliaire de Paul dans aucune de ses missions ; on le voit intervenir dans les difficultés de Paul avec les Corinthiens et dans l'affaire de la collecte, mais il semble avoir assumé dans cette circonstance un rôle de médiateur entre Paul et ses convertis, comme aussi bien entre Paul et les anciens de Jérusalem. Ces services rendus, on ne le retrouve plus dans le sillage de Paul. Ajoutons que nul ne saurait dire à quelle époque de sa vie Paul aurait accompli une mission en Crète et aurait chargé Tite de la poursuivre.

Dans ces conditions, et comme l'Epître à Tite double les Epîtres à Timothée, on est dispensé d'attacher une importance particulière à certains éléments de rédaction qui sembleraient originaux et qui n'ont par eux-mêmes aucune consistance. Ainsi l'on n'est pas obligé de croire que, dans le temps où fut écrite la fausse Epître, des hérétiques judaïsants auraient foisonné en Crète, qui seraient tout simple-

ment les catholiques, dénoncés par un marcionite [1]. Vague écho de *Romains* et de *Corinthiens*, qui n'est guère plus qu'un exercice de rhétorique. Et quand l'auteur recommande à son faux Tite (III, 9) « d'éviter les questions ineptes, les généalogies [2] », etc., il répète I *Timothée*, I, 4, avec moins de précision. Il en va de même pour les formules qui semblent accuser une théologie modaliste, par exemple (II, 13) : « l'apparition de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur le Christ Jésus » (III, 4) ; « la bonté de notre Sauveur Dieu ».

Le billet personnel de la fin (III, 12-15) ne pourrait être authentique, si Tite n'a jamais été l'auxiliaire de Paul. La mention d'Apollos n'y est pas très attendue : Apollos appartenait encore moins que Tite à l'entourage de Paul.

En somme, les Epîtres pastorales auront été éditées dans la période de réaction antignostique ; mais, en leur forme première, la réaction est assez modérée ; dans leur forme dernière, cette réaction est plus décidée, elle est très ferme dans le sens catholique et antimarcionite.

II

La Première de Pierre est en affinité avec les Epîtres de Paul, spécialement avec l'Epître aux Ephésiens et l'Epître aux Hébreux, ce qui n'est pas une marque de haute antiquité. Son paulinisme est d'ailleurs très émoussé, l'esprit général du document étant celui d'une instruction morale adressée aux chrétiens, sans aucune préoccupation de polémique ou de réaction contre la gnose hérétique. En fait, l'auteur lui-même a quelques touches de gnose, et de gnose assez particulière, mais qui n'a pas la consistance d'un grand système doctrinal bien arrêté.

La suscription même (I, 1-2) atteste l'influence des Epîtres de Paul :

Pierre, apôtre de Jésus-Christ,
aux étrangers élus de la Dispersion de Pont, Galatie, Cappadoce, Asie, [Bithynie,
Selon la prescience de Dieu le Père,

1. Turmel, IV, 99-100.
2. Cf. *supr.*, p. 116, n. 1.

en la consécration par l'Esprit,
pour obéissance à Jésus-Christ et aspersion de (son) sang :
Grâce et paix vous soient multipliées.

Ainsi l'Epître s'adresse, pour la forme, aux judéochrétiens d'Asie Mineure. Dans la réalité, elle s'adresse à des hellénochrétiens. Mais il est curieux de constater que l'on a eu égard au prétendu partage qui, d'après *Galates*, II, 9, se serait fait entre les anciens apôtres et Paul : les Juifs à Pierre, à Paul les Gentils. Cependant Pierre est à Rome (désignée sous le nom de Babylone dans V, 13) ; il est censé apôtre, et l'on pourrait presque ajouter évêque de Rome. Autant dire que nous entendons un Pierre de légende, et d'une légende relativement tardive. La tradition catholique a déjà réconcilié d'office Pierre et Paul, en donnant à Pierre le premier rang et lui subordonnant Paul, dont par ailleurs elle connaît et apprécie les Epîtres, tout au moins les dix qu'a connues Marcion. Comme il est beaucoup question du baptême dans le corps de l'Epître, on a conjecturé que celle-ci aurait été originairement une homélie baptismale, dont on aurait fait une épître en la mettant sous le nom de Pierre ; l'hypothèse ne s'impose pas.

Il est dit aux croyants (I, 18-21) :

Sachez que ce n'est point par choses périssables, argent ou or,
que vous avez été rachetés de votre vaine conduite héritée des [ancêtres,
Mais par le précieux sang, — pareil à celui d'un agneau sans défaut [et sans tache, — du Christ,
prédestiné avant la création du monde
et manifesté en la fin des temps pour vous,
Qui êtes par lui croyants en Dieu, qui l'a ressuscité des morts et lui [a donné gloire,
de façon que votre foi et votre espérance soient en Dieu.

Par ce simple échantillon l'on peut voir que la doctrine et le style de notre auteur sont quelque peu déliquescents.

Voici comment il parle de la passion (II, 21-25) :

Car à cela (souffrir) vous avez été appelés,
puisque Christ aussi a souffert pour vous,
vous laissant exemple pour que vous suiviez [ses traces,
Isaïe, LIII, 9. Lui qui *n'a pas fait de péché*
et *dans la bouche duquel n'a pas été trouvée* [*fourberie ;*
Qui, injurié, ne renvoyait pas l'injure,
souffrant, ne menaçait pas
mais s'en remettait au juste Juge ;
Isaïe, LIII, 12. Qui *a lui-même porté* nos *péchés* en son corps au [poteau,
afin que, morts au péché, à la justice nous [vivions ;
Isaïe, LIII, 6. par sa *blessure vous avez été guéris.*
Ezéchiel, XXXIV, 5. Car vous étiez, *comme des brebis*, *égarés*,
mais vous êtes convertis maintenant au pasteur [et gardien de vos âmes.

L'on sent que l'auteur a dans l'esprit un schéma de la passion assez nettement dessiné, mais qu'il perçoit encore ce schéma dans les textes qui le supportent.

Voici maintenant un petit morceau de gnose (III, 18-22), qui paraît venir incidemment à propos de la souffrance (IV, 14) : « Si vous souffrez pour la justice, heureux êtes vous ! »

Parce que le Christ aussi une fois, à cause des péchés, est mort,
juste pour des injustes
afin de nous conduire à Dieu :
Mis à mort dans la chair,
mais rendu à la vie comme esprit.

Remarquons cette conception spirituelle de la résurrection, qui apparente notre auteur à celui d'*Hébreux*, et à bien d'autres en ce temps. Rappelons-nous aussi le petit poème symbolique de I *Timothée*, III, 16, et celui de *Philippiens*, et celui de *Colossiens*.

Ainsi alla-t-il prêcher aux esprits qui étaient en prison,
indociles jadis quand patientait la longanimité de Dieu,
dans les jours de Noé, où se construisait l'arche,

Dans laquelle bien peu, c'est-à-dire huit personnes, furent sauvées
[à travers l'eau ;
aussi bien son antitype maintenant vous sauve-t-il, le baptême,
Non (comme) un nettoyage de souillure corporelle,
mais (comme) prière à Dieu pour bonne conscience,
par la résurrection de Jésus-Christ,
Qui est à la droite de Dieu,
étant allé au ciel
après s'être soumis les anges, les Pouvoirs et les Puissances.

La phrase est un peu longue, mais on doit reconnaître que l'auteur y a mis beaucoup de choses. Et d'abord cette prédication du Christ-esprit à des esprits qui étaient en prison depuis le temps du déluge. Ces esprits-là ne sont pas des morts vulgaires, — de ceux-ci on nous parlera un peu plus loin (IV, 6), car personne n'a été oublié dans la prédication du salut, — ce sont les « fils de Dieu », dont la Genèse (VI, 1-8) mentionne brièvement l'union avec des femmes, et les conséquences, naissance des géants, corruption de l'humanité, destruction de celle-ci par le déluge. Mais notre auteur en raconte plus long que n'en dit la Genèse ; il a lu le livre d'Hénoch, et il sait comment les anges tombés ont corrompu l'humanité, il sait quelle a été leur punition, et qu'Hénoch lui-même les a vus dans leur prison. Hénoch, il est vrai, leur avait annoncé, de la part de l'Eternel, que leur péché n'aurait pas de rémission. Le mythe chrétien redresse ici le mythe juif. A ces esprits le Christ-esprit annonça la bonne nouvelle, et les anges déchus auront été les premiers à se soumettre au Christ immortel, les autres puissances célestes s'étant soumises au Christ montant au ciel.

Quant aux morts de l'humanité, notre auteur (IV, 4-6), après avoir dit que les païens, obstinés à vouloir entraîner les chrétiens dans leur libertinage, « rendront compte à Celui qui est tout prêt à venir juger les vivants et les morts », ajoute :

Car à cette fin l'Evangile fut aussi annoncé aux morts,
que, jugés comme hommes dans la chair
ils vivent par volonté de Dieu en l'esprit.

Il ne paraît pas douteux que cette prédication aux morts n'ait été faite par le Christ lui-même dans l'occasion où il a instruit les anges tombés. L'humanité ne pouvait pas être négligée en cette occasion ; tous ses morts, et non pas seulement ceux de l'humanité antédiluvienne, mais tous ceux qui avaient vécu avant la venue du Christ sur la terre, entendirent l'Evangile et trouvèrent leur chance de salut ; « jugés en hommes dans la chair », par la mort, qui est le châtiment du péché, ils ont pu, par la grâce de Dieu, revivre glorieux dans leurs esprits. Ainsi notre auteur ne connaîtrait que la résurrection dans l'esprit, tant pour le Christ que pour les croyants.

Sa conception ne manque pas de grandeur, et elle répond à l'objection qui se pouvait tirer de la modernité de l'Evangile : les morts mêmes ont été évangélisés par le Christ-esprit, comme les Juifs l'avaient été par le Christ en la chair, et comme l'a été ensuite, comme l'est encore le genre humain, par les prédicateurs du Christ. Ce beau mythe s'est effacé progressivement dans la conscience de l'Eglise. Marcion l'a connu et utilisé, mais son Christ ressuscité descendait aux enfers pour libérer tous les damnés du démiurge », Caïn et les autres, en laissant dans leurs limbes ceux qui avaient été fidèles à ce dieu inférieur, c'est-à-dire, les patriarches, Moïse et les prophètes [1].

Le pseudo-Pierre soutient comme il peut son personnage apostolique (v, 1-4) :

> Vos anciens donc j'exhorte, ancien comme eux,
> et témoin des souffrances du Christ,
> aussi associé à la gloire qui doit se révéler.

L'auteur ne se donne pas comme un témoin spirituel mais comme un témoin réel de la passion du Christ, et la façon dont il se dit associé à « la gloire qui doit se révéler » ne peut probablement pas être limitée à l'espoir de participer à la gloire du Christ en sa manifestation suprême ; la participation semble être aussi réelle, aussi historique, si l'on

1. Cf. Harnack, *Marcion*, 170.

ose dire, que l'a été la vue des douleurs ; et nous aurions ainsi une allusion au privilège qu'a eu l'apôtre d'assister à l'apothéose du Christ, comme il est dit dans la Seconde de Pierre (I, 16-18), conformément à l'Apocalypse (apocryphe) du même apôtre. D'autre part, notre Epître rejoint l'Evangile (apocryphe) de Pierre en ce qu'elle nous a raconté de la prédication du Christ aux morts. Tout cela peut être un peu inquiétant, mais c'est très instructif.

Paissez le troupeau de Dieu qui vous est confié,
non par contrainte, mais de bonne volonté,
non par cupidité, mais par dévouement,
Non pas en tyrans des communautés,
mais en devenant modèles du troupeau ;
Et quand apparaîtra l'Archipasteur
vous recevrez l'immarcessible couronne de la gloire.

Ce discours s'adresse à des communautés depuis longtemps organisées, et l'auteur connaît tous les abus qui peuvent se produire dans leur gouvernement : il morigène les presbytres, comme faisait le bon Hermas. Sans doute est-il à peu près contemporain du Pasteur.

Ce n'est pas ce qu'il voudrait nous faire croire. D'aucuns ont estimé que la notice (v, 12-14) : « Je vous ai écrit par Silvain », etc., pourrait signifier que ce disciple a été l'auteur véritable de la lettre. Mais Silvain était mort depuis longtemps quand notre document fut mis au jour. Toutes les indications de la fin appartiennent à la fiction rédactionnelle. Il n'est même pas sûr que la pièce ait été rédigée à Rome, comme elle affecte de l'avoir été. La patrie véritable de cette Epître serait plutôt l'Orient, où les autres apocryphes de Pierre ont vu le jour. On pourrait songer pour notre Epître à l'Asie Mineure, où sont supposés ses destinataires.

La seconde Epître qui se réclame de Pierre est sensiblement plus récente que la première ; elle n'est sûrement pas du même auteur, et elle n'est pas sortie du même milieu. Ce doit être l'écrit le moins ancien du Nouveau Testament, où d'ailleurs il a commencé par n'être pas universel-

lement reçu. Il se présente comme une véritable encyclique adressée par le prince des apôtres à tous les chrétiens (I, 1-2) :

Syméon Pierre, serviteur et apôtre de Jésus-Christ,
à tous ceux qui ont obtenu la même précieuse foi que nous par la justice de notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ :
Grâce à vous et paix soient multipliées par la connaissance de Dieu et de Jésus notre Seigneur.

Affectation de la forme hébraïque *Syméon*, au lieu de Simon (même forme pour le même nom dans *Actes*, XV, 14, discours de Jacques). On ne peut guère hésiter sur la lecture de la formule modaliste : « notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ ». A la fin de la lettre on trouvera une formule analogue (III, 18) : « la connaissance de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, à qui soit la gloire et maintenant et au jour de l'éternité », qui identifie aussi bien le Christ à Dieu. Des formules semblables se sont rencontrées dans les Pastorales. On ne doit pas s'étonner d'en trouver ici de telles, si le document est d'origine alexandrine. Rappelons la première ligne de l'homélie dite Seconde Epître de Clément, dont la provenance alexandrine n'est pas douteuse : « Frères, nous devons avoir de Jésus-Christ la même idée que de Dieu. » Le faux Pierre affecte un langage de gnose, mais il polémise contre les gnostiques dans la partie de l'Epître (II) qui lui est commune avec Jude, puis spécialement, pour son propre compte, contre ceux qui ridiculisent l'attente de la parousie (III), élément essentiel de l'eschatologie chrétienne.

Mais l'intérêt principal du document pourrait bien être dans la situation particulière qui est faite à Pierre comme témoin du Christ. Après avoir célébré « la connaissance de notre Seigneur Jésus-Christ » comme condition de « l'entrée à son royaume éternel » (I, 3-11), l'auteur continue (I, 12-21) :

C'est pourquoi je me propose de vous rappeler (par la présente lettre) toujours cela, bien que vous le sachiez... Mais, j'estime juste, tant que je suis en cette tente, de vous tenir en éveil par le souvenir, sachant que proche est la déposition de ma tente, comme notre Seigneur Jésus-Christ me l'a révélé.

Pierre a connu par révélation de Jésus-Christ les conditions de sa mort, et il prévoit, ces conditions étant réalisées, que cette mort est proche. Il s'agit d'une prédiction autrement nette que les allusions qu'on y trouve dans *Jean*, xxi, 18-19 (et déjà xiii, 36). Inutile de dire que la « tente » est son corps (comme dans II *Corinthiens*, v, 1), et qu'il conçoit la mort comme une libération ou une évasion de l'âme.

Mais j'aurai soin que toujours après mon départ vous puissiez entretenir le souvenir de ces choses. Car ce n'est pas pour nous être attachés à des fables raffinées que nous vous avons fait connaître la puissance de notre Seigneur Jésus-Christ et sa manifestation, mais pour avoir été témoins oculaires de sa grandeur.

Le mot « parousie », que nous remplaçons par « manifestation », ne saurait s'entendre ici du dernier avènement, mais de l'apparition du Christ dans sa gloire, comme il résulte de la suite du discours ; c'était aussi bien un avènement, mais pas le dernier.

Car il a reçu de Dieu honneur et gloire lorsque cette parole vint de la suprême Gloire : « Celui-ci est mon fils bien-aimé, en qui je me complais. » Et cette parole, nous l'avons entendue, du ciel adressée, étant avec lui sur la montagne sainte.

Nous dirons dans un instant ce qu'est cette montagne, où beaucoup pensent reconnaître celle de la transfiguration. Mais de ce que Pierre a vu l'auteur infère cette conclusion :

Aussi tenons-nous pour d'autant plus certaine la parole prophétique, à laquelle vous ferez bien d'être attentifs... Car ce n'est pas par volonté d'homme que s'est produite jamais prophétie, mais, mus par l'Esprit saint, des hommes ont parlé de par Dieu.

Lorsque l'auteur parle de « fables raffinées », il a en vue les systèmes gnostiques ; la foi des chrétiens n'est pas une de ces fables, car Pierre a vu, de ses yeux vu, la glorification de Jésus, et cette glorification, qui est un fait, se trouve confirmer les prophéties anciennes qui l'avaient annoncée. Ces prophéties sont à garder en considération, parce qu'elles viennent de Dieu et ne sont pas des fictions humaines.

L'inférence, à n'en pas douter, est tournée contre les gnostiques qui rejettent l'Ancien Testament : au premier rang de ceux-là est sûrement Marcion. Reste à savoir où l'auteur a pris ce qu'il fait dire à Pierre touchant sa propre fin et les circonstances où il a vu l'exaltation du Christ.

Tout cela forme visiblement un ensemble à l'égard duquel l'allusion que fait à la mort de Pierre le quatrième Evangile, et le récit de la transfiguration dans les Synoptiques semblent des fragments dispersés, non le tableau unique qui se laisse pressentir comme arrière-plan de notre Epître. Or ce tableau a été reconnu, il n'y a pas longtemps, dans l'Apocalypse de Pierre, intégralement conservée dans une version éthiopienne, un fragment grec s'en étant retrouvé aussi en Egypte, il y a une quarantaine d'année, avec un morceau d'Hénoch et une partie de l'Evangile de Pierre [1]. L'Apocalypse représente Jésus ressuscité, sur la montagne des Oliviers, avec ses disciples, qui l'interrogent au sujet de son avènement et de la fin du monde ; Jésus leur répond d'abord par un discours assez bref qui correspond à l'apocalypse synoptique (plus directement à *Luc* XVII, 20-37) et aux préliminaires de l'ascension dans les Actes (I, 3-4, 6-7, 8 *b*) ; le discours s'achève par une déclaration allégorique en rapport avec le figuier ; sur la demande de Pierre, Jésus explique cette déclaration par un commentaire de la parabole du Figuier stérile (*Luc* XIII, 6-9); le figuier qui doit être abattu est le judaïsme et un faux Messie juif, persécuteur des chrétiens, — sans doute Barkochba, — que démasqueront les deux envoyés de Dieu Hénoch et Elie ; suit description de la parousie et du jugement dernier ; puis le Christ fait voir à Pierre, dans le plus grand détail, comment les méchants seront punis après le jugement ; de ce châtiment les élus seront témoins, et ils pourront obtenir du Seigneur la grâce de tels damnés qu'ils auront connus ; Pierre ensuite est averti du sort qui l'attend dans la capitale de l'Occident ; cependant Jésus et ses disciples s'étant rendus sur « la montagne sainte » — ce ne peut être

1. Voir *La Naissance du Christianisme*, 40.

que la montagne des Oliviers, mentionnée au début du livre ; mais noter le rapport d'expression avec II *Pierre*, I, 18 ; — deux êtres lumineux se présentent, qui sont Moïse et Elie,et Pierre demandant où sont les patriarches, Jésus lui fait voir le séjour des bienheureux ; alors Pierre manifeste l'intention d'élever trois tentes, pour Jésus, Moïse et Elie, et le Christ le réprimande sévèrement (par la rebuffade qui se lit dans *Marc*, VIII, 33) ; puis la voix du Père se fait entendre : « Celui-ci est mon fils bien-aimé, en qui je me complais » ; une nuée brillante enveloppe Jésus, Moïse et Elie, qui sont enlevés au ciel dans la nuée ; le ciel s'ouvre pour les recevoir (à ce propos est cité *Psaume* XXIV, 6), puis se referme, et les disciples descendent de la montagne en bénissant Dieu (cf. *Luc*, XXIV, 52-53), « qui a inscrit les noms des justes au livre de la vie dans le ciel ».

Nous n'avons pas à discuter les rapports de ce texte infiniment curieux avec les écrits canoniques du Nouveau Testament, surtout avec ce qu'on appelle la tradition évangélique [1]. L'on peut dire tout au moins que l'Apocalypse de Pierre, composée vers 134-135, est un témoin de la liberté grande qui, avant la canonisation des écrits néotestamentaires, régnait dans la distribution des matériaux messianiques, eschatologiques, apocalyptiques, théosophiques, dont on disposait pour construire la légende de Jésus et son mystère ; et surtout il est évident que notre Epître, en ce qu'elle dit des révélations faites à Pierre par le Christ ne dépend pas des Evangiles ni des Actes, mais uniquement du livre apocryphe que nous venons d'analyser.

Une transition facile amène la seconde partie de l'Epître : comme il y a eu jadis de faux prophètes, il y aura parmi les croyants « de faux docteurs qui introduiront des opinions perverses » ; suit la dénonciation globale des gnostiques, surtout des gnostiques immoraux (II). Ce chapitre n'est pas autre chose qu'une paraphrase un peu diluée de ce qui se lit dans l'Epître dite de Jude, abstraction faite de la suscription et de la doxologie finale. La dépendance est

1. Cf. *La Naissance du Christianisme*, 40-43.

certainement du côté du pseudo-Pierre, bien que peut-être il ait exploité, non l'Epître même, mais le document qui a été encadré en épître sous le nom de Jude. On remarquera que notre auteur a omis les citations expresses d'apocryphes (Livre d'Hénoch et Assomption de Moïse) qui se lisaient dans sa source ; peut-être ces apocryphes commençaient-ils à n'être plus aussi recommandables dans son milieu qu'ils l'avaient été au cours du second siècle.

Sa préoccupation personnelle va aux sceptiques qu'il réfute dans la dernière partie de son instruction (III, 1-13) :

Voici déjà, très chers, la seconde lettre que je vous écris, dans les deux réveillant par le souvenir votre loyale conviction, afin que vous vous rappeliez les paroles prédites par les saints prophètes, et le commandement, transmis par vos apôtres, du Seigneur et Sauveur, par quoi vous savez premièrement ceci : que viendront, dans les derniers jours, avec leur moquerie, des moqueurs se comportant selon leurs convoitises et disant : « Où est la promesse de son avènement ? » etc.

L'équivoque de la perspective apparaît en ce que notre faux apôtre rappelle à ses lecteurs une prophétie apostolique déjà ancienne, en vue des derniers jours, et qui pourtant a son accomplissement dans le temps même où l'auteur écrit. Il s'agit encore de gnostiques, mais qui prennent à tâche de ridiculiser l'eschatologie commune du christianisme, l'attente de la parousie prochaine ; il y a bel âge qu'on attend et que rien ne vient. L'auteur s'en tire comme il peut : l'humanité, jadis, a péri par le déluge ; c'est par le feu que le monde actuel doit périr ; si le jour tarde, c'est que Dieu veut donner à tous le temps de la repentance, mille ans, d'ailleurs, étant pour lui comme un jour ; mais il viendra inopinément, « le jour du Seigneur », où les cieux disparaîtront et la terre sera consumée avec tout ce qu'elle contient.

Donc, que l'on se tienne sans tache et sans souillure, profitant du répit (III, 14-18),

ainsi que notre cher frère Paul, selon la sagesse à lui donnée, vous l'a aussi écrit, comme en toutes ses lettres, où il parle de tout

cela : certaines choses y sont difficiles à comprendre, que les ignorants et inconstants dénaturent, comme les autres Ecritures, pour leur propre perte,

L'évocation du « cher frère Paul » est pour nous plus précieuse qu'on ne peut dire. D'abord, elle nous montre que Pierre et Paul, en dépit même de ce qu'on peut lire dans les Epîtres de ce dernier, sont définitivement réconciliés dans le souvenir traditionnel ; de plus, que les Epîtres visées (est-ce le recueil des dix, ou des treize, ou des quatorze Epîtres, si l'auteur est alexandrin, on ne saurait le dire) jouissent du plus grand crédit, c'est-à-dire, en langage théologique, de la canonicité, — ce sont des Ecritures, — bien que certains hérétiques, hélas ! en abusent singulièrement. Il est très probable que Marcion était mort quand ces lignes, curieuses à tant d'égards, furent écrites, mais on parlait encore beaucoup de lui et de sa secte. Mettons que leur auteur écrivait vers l'an 170, au plus tôt. L'Epître elle-même devint canonique, avec le temps. Le discrédit et l'oubli où ne tarda pas à tomber l'Apocalypse de Pierre, pour son incompatibilité avec la littérature canonique du Nouveau Testament, servit l'Epître : on ne s'aperçut pas, à peine commence-t-on de s'apercevoir aujourd'hui, qu'elle était solidaire du livre abandonné comme apocryphe. Il n'en est pas moins vrai que cette prétendue Epître représente le faux le plus audacieux et le mieux caractérisé qui ait trouvé place dans le Nouveau Testament.

L'Epître de Jude n'est guère moins apocryphe que celles de Pierre ; elle l'est plus discrètement, l'auteur affichant avec modestie la personnalité qu'il a voulu prendre (1-2) :

Jude, serviteur de Jésus-Christ,
    frère de Jacques,
Aux appelés, aimés en Dieu le Père
    et pour Jésus-Christ gardés :
Miséricorde à vous, et paix,
    et charité soient en abondance.

L'Epître est encyclique, bien que brève. L'auteur prétendu se dit « frère de Jacques » ; mais Jacques est qualifié

ailleurs « frère du Seigneur » ; notre Jude est un de ceux que l'Evangile présente comme frères de Jésus.

Ce frère du Seigneur dénonce les menées des gnostiques (3-4) :

Très chers, mettant tout zèle à vous écrire au sujet de notre commun salut, je me suis senti obligé de vous exhorter par écrit à combattre pour la foi transmise une fois pour toutes aux saints. Car se sont introduits certains hommes qui dès longtemps étaient désignés pour cette condamnation, impies qui transforment la grâce de Dieu en licence et qui renient notre unique maître et Seigneur Jésus Christ.

Suit le réquisitoire, très bref, — l'Epître entière contient vingt-cinq versets, — empreint de rhétorique, et qu'on pourrait presque hésiter à croire dirigé contre les gnostiques, si, à la fin, l'auteur ne visait de prétendus « spirituels » qui veulent se distinguer des « psychiques » et qui le sont eux-mêmes. Le corps de l'Epître ressemble plutôt à un morceau de diatribe logé entre la suscription initiale et la doxologie de la fin (24-25).

Il est surtout remarquable par deux citations d'apocryphes : la dispute de l'archange Michaël avec le diable touchant le corps de Moïse (9-10), trait emprunté à l'apocryphe dit Assomption de Moïse, et un passage du livre d'Hénoch formellement allégué (14-15) comme se rapportant aux hérétiques. Ces citations ont compromis pendant quelque temps le crédit de l'Epître, et nous avons noté que le pseudo-Pierre avait eu soin de les effacer presque entièrement.

Malgré tout, l'Epître dite de Jude montre la faveur dont jouissaient les apocryphes juifs dans les milieux chrétiens, et aussi la facilité avec laquelle on faisait parler, pour le bien de l'orthodoxie naissante, les personnages apostoliques. L'Epître de Jude ne saurait être datée avec précision ; elle est contemporaine du grand essor de la gnose, vers 140-150.

Deux points seulement nous intéressent dans l'Epître de Jacques, la fiction du titre et de l'adresse, la polémique de l'auteur contre la doctrine des Epîtres de Paul touchant la justification par la foi seule. Voici l'adresse (I, 1) :

Jacques, serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ,
aux douze tribus qui sont en la Dispersion ;
salut.

Même fiction que dans la suscription de la Première de Pierre. En fait, le pseudo-Jacques présente son instruction morale au commun des chrétiens, non à des Juifs ni à des chrétiens judaïsants. Du reste, on a voulu faire parler Jacques, « le frère du Seigneur » ; mais au temps où l'instruction fut écrite, on aurait eu scrupule de le qualifier ainsi, comme nous venons de voir qu'il est arrivé aussi pour Jude.

La critique de la doctrine paulinienne sur la justification par la foi (II, 14-26) est d'un ton presque académique, eu égard aux violentes sorties des porte-parole de Paul contre les apôtres judaïsants ; mais c'est sans doute qu'elle est moins ancienne. Encore est-il que cette critique serait inconcevable si la collection des Epîtres avait joui déjà, au temps du pseudo-Jacques, du crédit qui lui appartenait dans le temps où fut écrite la Seconde de Pierre. L'Epître de Jacques appartient encore à l'âge qu'on peut dire précanonique du Nouveau Testament. Cette conclusion peut aussi bien s'appuyer sur la façon dont l'auteur formule l'interdiction du serment (v, 12), sans paraître se douter ou sans laisser voir qu'il allègue une parole de Jésus consignée dans le Discours sur la montagne (*Matthieu*, v, 33-37 ; cf. XXIII, 16-22).

Le pseudo-Jacques aura rédigé, on ne sait où, peut-être à Rome, vers l'an 130, son instruction morale. Car il ne s'inquiète pas du mouvement gnostique [1].

1. Sur l'Epître de Jacques, voir le savant commentaire de J. Marty, *L'Epître de Jacques* (1935).

CHAPITRE VI

Témoignages intéressant l'histoire des Epîtres.

L'âge précanonique du Nouveau Testament, c'est bien la réalité que nous avons essayé de sonder en poursuivant notre analyse des Epîtres. Cet âge n'existe pas pour ceux qui croient pouvoir ou devoir admettre l'authenticité de tous les écrits qui sont entrés dans le canon de l'Eglise et qui s'imaginent que ces écrits, en tant qu'apostoliques, jouirent, en naissant, du privilège de la canonicité. L'histoire des écrits n'est pas si simple, et un canon du Nouveau Testament n'apparaît guère que dans le dernier tiers du second siècle ; encore est-il que les limites de ce recueil n'ont été fixées que beaucoup plus tard. A supposer que Paul, vers l'an 56, ait réellement laissé chez Carpus à Troas les produits de son activité épistolaire, que, quelques années plus tard, il priait Timothée de lui apporter à Rome (II *Timothée*, IV, 13), qui nous dira la fortune de ce précieux dépôt, et d'abord en quoi il pouvait bien consister ? Marcion est le premier témoin daté qui atteste l'existence, vers 140, d'un recueil de dix Epîtres ; mais, dans ce recueil, plus ancien que celui des treize Epîtres, quel déchet, au point de vue de l'authenticité, n'avons-nous pas dû constater ! Savons-nous seulement dans quel milieu, par quels soins les Epîtres qui composaient cette collection avaient été élaborées ? Toutes les vraisemblances sont pour l'Asie, et c'est, en effet, d'Asie que nous vient le premier écho des Epîtres. Recueillons d'abord ce témoignage, qui n'est pas un cri d'enthousiasme, et nous chercherons ensuite les moyens de le compléter.

I

Ce témoignage est celui de l'Apocalypse de Jean, dans les lettres qui forment la première partie de la grande révélation. La date traditionnelle du livre semble devoir être maintenue, c'est-à-dire que les lettres aux sept communautés correspondent à la situation religieuse et morale des communautés d'Asie dans les dernières années du premier siècle. — Un glissement de quelques années, au début du second siècle, n'est pas impossible [1]. — Or, si nous en croyons le prophète, il règne, dans presque toutes ces communautés, une infection dont le centre est à Ephèse, capitale de la province et premier siège de l'évangélisation aux temps apostoliques.

Le Christ dit à l'ange d'Ephèse (*Apocalypse*, II, 2-3, 6) :

> Je sais tes œuvres...
> et que tu ne peux supporter les méchants ;
> Que tu as éprouvé ceux qui se disent « apôtres »,
> et qui ne le sont pas,
> et que tu les as trouvés menteurs.

Quelques lignes plus loin on dit leur nom, non pas cette fois un nom qu'ils affectent sans le mériter, mais un nom symbolique, obscur pour nous, que le prophète leur impose :

> Mais tu as ceci, que tu hais
> les œuvres des Nicolaïtes,
> que moi aussi je hais.

Le portrait de ces sectaires sera ultérieurement complété. Mais dès maintenant nous pouvons dire qu'il s'agit de Paul et de ce que nous pouvons appeler son école. « Ceux qui se disent apôtres et qui ne le sont pas » ne doivent pas être pris pour de quelconques missionnaires ; d'ailleurs

1. Le témoignage d'Irénée (V, 30, 3) peut être influencé par la préoccupation de l'origine apostolique. Selon Turmel, *Histoire des dogmes*, IV, 170, l'Apocalypse serait un livre juif, « inspiré par la révolte de Barkochba », que les chrétiens auraient adopté aussitôt et retouché, si bien que, « dès les environs de 140 », ce livre était attribué à l'apôtre Jean. Attendons la preuve de cette sensationnelle hypothèse.

on ne voit pas du tout que ce soient des prédicateurs ambulants, comme il y en avait encore en ce temps-là ; ces gens sont à demeure dans les communautés asiates, où ils font valoir la qualité apostolique de leur maître, qualité que le voyant conteste âprement. Mais remarquons qu'il n'est pas plus violent dans sa dénonciation que le Paul mystique ne l'est contre les prétendus judaïsants et leurs coryphées les *superapôtres*.

Notons que le prophète montrera (xxi, 14) écrits sur les douze pierres fondamentales de la nouvelle Jérusalem « les noms des douze apôtres de l'Agneau ». Lui aussi connaît donc les Douze comme apôtres, et l'on peut dire comme *superapôtres*. La légende de ceux-ci est déjà toute formée, et formée contre Paul, le Paul de la légende, apôtre unique de la Gentilité. De tout ceci nous n'avons pas lieu de nous étonner ; nous assistons au drame qui s'est joué alors dans les communautés asiates. Nous constatons que Paul n'a pas été canonisé dans toute l'Eglise le lendemain de sa mort, et qu'il était discuté dans une région même qu'il avait évangélisée : c'est que l'on n'en était pas encore à l'âge de la canonisation. Reconnaissons que Paul avait alors des partisans qui l'exaltaient, et des adversaires qui le dénigraient violemment. Ces remarques vont être confirmées par les lettres suivantes.

Dans la lettre à Smyrne (ii, 9) :

Je connais ta tribulation et ta pauvreté,...
Et le blasphème de ceux qui se disent être « Juifs »,
et qui ne le sont pas,
mais synagogue de Satan.

Allusion aux revendications du Paul mystique dans certaines Epîtres. Car il n'est pas douteux que les faux « Juifs » de Smyrne soient identiques aux faux « apôtres » d'Ephèse. Mais ici l'on ne dit rien de plus à leur sujet.

Dans la lettre à Pergame ils ont tout un couplet (ii, 14) :

J'ai contre toi ce peu,
que tu as là des gens retenant la doctrine de Balaam,

Qui instruisit Balac à jeter scandale devant les enfants d'Israël
    pour qu'ils mangeassent idolothytes et forniquassent :
Ainsi as-tu, toi aussi, des gens qui retiennent
    la doctrine des Nicolaïtes pareillement.

Balaam et Nicolas apparaissent comme synonymes, et il est probable que l'auteur joue avec l'étymologie des noms. Ce qui nous intéresse est le grief soulevé contre les sectateurs de Balaam-Nicolas : manger des viandes immolées aux idoles et admettre ou tolérer la fornication. Quant au premier point, on sait la place que tient, dans I *Corinthiens*, la casuistique des idolothytes ; peut-être les prétendus Nicolaïtes élargissaient-ils quelque peu en ce point les solutions suggérées par l'Epître. Pour ce qui est de la fornication, il ne faut pas se presser de conclure à un désordre flagrant de leurs mœurs. A lire certains passages de l'Apocalypse, on dirait que le voyant ne laisse participer au triomphe du Christ que des martyrs, et des martyrs vierges (cf. VII, 14-15 ; XIV, 4-5). Il y a eu des encratites avant Marcion, et encore après. On peut croire que nos Nicolaïtes permettaient le mariage.

Le cas le plus grave serait à Thyatires (II, 20-25) :

J'ai contre toi
    que tu tolères la femme Jézabel,
    qui se dit prophétesse,
Qui instruit et induit mes serviteurs
    à forniquer et à manger idolothytes.
Je lui ai donné temps pour qu'elle se répente,
    et elle ne veut pas se repentir de son impudicité.
Je vais la jeter sur un lit,
    et ses amants avec elle, en grande tribulation [1],
    et ses enfants je frapperai de mort.
Et sauront toutes les communautés
    que je suis, moi, celui qui scrute reins et cœurs
    et que je vous donnerai à chacun selon vos œuvres.

1. Ce qu'on lit ensuite dans le texte ordinaire : « S'ils ne se repentent de ses œuvres », paraît être une glose. Cf. E. Lohmeyer, *Die Offenbarung Johannis*, 26.

Mais je dis à vous, les autres qui êtes à Thyatires,
qui n'avez pas cette doctrine,
qui ne connaissez pas les profondeurs de Satan, comme ils disent:
Je ne jette pas sur vous d'autre fardeau ;
mais, ce que vous avez,
Retenez-le
Jusqu'à ce que je vienne.

La personne dirigeante du groupe nicolaïte à Thyatires serait une femme, mais une femme prophétesse. — Rappelons-nous que les passages des Epîtres où il est interdit aux femmes de prophétiser sont des interpolations. — Inutile de dire que le nom de Jézabel est symbolique. Les «profondeurs de Satan » sont très probablement une plaisanterie à l'égard de gens qui se flattaient de « scruter les profondeurs de Dieu », comme le Paul mystique de I *Corinthiens* II, 10.

L'état misérable où est tombée la communauté de Sardes, qui compte seulement un petit nombre de vrais fidèles (III, 1-4), pourrait bien être dû à l'influence des prétendus Nicolaïtes, l'auteur n'insistant pas davantage pour ne pas se répéter. Mais nous n'avons pas non plus à spéculer sur son silence.

Il se rattrape dans la lettre à Philadelphie (III, 9) :

J'en vais amener de la Synagogue de Satan,
qui se disent être Juifs,
et qui ne le sont pas, mais mentent ;
Je vais faire qu'ils viendront
et qu'ils se prosterneront devant tes pieds,
Et qu'ils reconnaîtront
que je t'ai aimé.

Bien qu'il menace, à l'occasion, les Nicolaïtes, notre prophète ne désespère pas de leur conversion.

Ce qu'il dit de la tiédeur de Laodicée (III, 15-19) pourrait s'interpréter de la même façon que la misère de Sardes. En tout cas, nous en avons entendu assez pour formuler maintenant certaines conclusions.

D'abord, il paraît suffisamment certain que nous sommes

en présence d'un mouvement issu de Paul et se réclamant de lui, quelque quarante ou cinquante ans après sa mort ; que ce groupe exploite la succession littéraire de Paul et le fait légiférer, lui prêtant un langage qui est celui du Paul mystique dans les Epîtres ; que l'on discutait le groupe, et sa doctrine, et son héros. On peut dire que cela est tout naturel, et que cela devait être. Paul n'avait pas été seul à évangéliser l'Asie ; Apollos n'avait-il pas prêché à Ephèse avant lui ? D'autres étaient venus de Palestine ou de Syrie, et les anciens dissentiments se perpétuaient dans l'évolution de la foi commune.

Néanmoins, dans le cas présent, cas unique, offert à notre expérience, il est à noter que l'avocat de la tradition qui se réclame des Douze apôtres et qui vocifère contre les Nicolaïtes, ne le cède guère, en fait de gnose, à ceux qu'il combat. Sans insister sur sa mythologie céleste, évoquons seulement le nom mystique par lequel son Christ est désigné dans le corps du livre, — pas dans les lettres, — l'Agneau. On peut dire que c'est là l'unique nom du Christ, l'Agneau immolé, et que, dans l'Apocalypse, il est constamment question du sang de l'Agneau. Ce n'est pas pour rien que nous sommes au pays des quartodécimans. Sûrement l'observance pascale est née, l'Agneau-Christ substitué à la victime pascale des Juifs. Mais Paul aussi, le Paul mystique, connaît le Christ-Agneau : c'est dans I *Corinthiens*, v, 7, qu'on lit : « Le Christ, notre pâque, a été immolé » [1] ; dans I *Corinthiens* xi, que le pain et le vin de la cène représentent mystiquement le corps et le sang du Christ victime. Tous ces gens célébraient la même Pâque, ils pouvaient bien encore la célébrer ensemble. Ainsi le Christ-Agneau appartenait à la gnose des deux partis.

Que le dossier épistolaire de Paul, — entendons celui des dix Epîtres, — fût déjà constitué en ce temps-là, il serait plus que téméraire de le supposer ; mais il était en voie de formation, et nous savons qui le garde, le fait valoir et travaille à l'amplifier. C'est déjà beaucoup. Qu'il ne fût pas

1. Cf. *supra*, p. 67.

accepté de tous, et qu'il fût contesté par certains, osons dire que c'était dans l'ordre. Si l'auteur de l'Epître de Jacques critique sans passion la doctrine de Paul sur la justification par la foi seule, de toute évidence il ne considère pas comme faisant autorité les documents où cette doctrine est exprimée. L'auteur de l'Apocalypse, plus véhément, est encore moins disposé à faire un crédit quelconque aux écrits nicolaïtes. Quand et comment l'accord se fit en Asie à leur sujet, nous ne saurions le dire, mais cet accord a dû se faire avant que le recueil des Epîtres se répandît dans les autres communautés et y reçût un accueil favorable.

L'existence d'une collection canonique des treize Epîtres est certaine à partir d'Irénée, disons vers 180 ; l'existence de la collection des dix Epîtres est certaine à partir de Marcion, ou plus exactement avant Marcion, c'est-à-dire avant 140. Vers ce temps-là nous rencontrons Clément de Rome, qui cite formellement la Première aux Corinthiens. Sans doute connaît-il la collection des dix Epîtres et la tient-il pour authentique, mais ce n'est pas comme Ecriture qu'il allègue la Première aux Corinthiens. Ce doit être Marcion le premier qui, proclamant seules Ecritures divines son *Evangelion* et son *Apostolicon*, incita la grande Eglise à poser définitivement en regard de l'Ancien Testament, comme Ecritures de la nouvelle Alliance, tels Evangiles et tels documents censés apostoliques qui étaient déjà en crédit dans les communautés, mais sans former un corps apparié aux Ecritures anciennes. Et c'est aussi la canonisation qui fixa de façon à peu près définitive la rédaction des textes. En ce qui regarde les Epîtres attribuées à Paul, la collection des dix aura été portée à treize par l'adjonction des Pastorales vers 150-160, probablement, puisque Polycarpe les cite. Il utilise aussi bien la Première de Pierre, la Première de Jean. Un peu plus tard la Seconde de Pierre [1] atteste l'existence d'un recueil canonique d'Epîtres de Paul qui renfermait au moins les dix Epîtres de l'ancien recueil. Mais cet aperçu chronologique a besoin d'être

1. *Supr.*, p. 137.

complété sur quelques points et assuré dans l'ensemble par l'examen de certains écrits auxquels nous ne croyons pas pouvoir attribuer la date qui est communément reçue, à savoir l'Epître aux Hébreux et la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens, les lettres attribuées à Ignace d'Antioche et la lettre de Polycarpe aux Philippiens.

II

Nous avons logé hypothétiquement [1] l'Epître aux Hébreux vers 110-130. Sa seule existence suffirait à prouver que les Epîtres de Paul, dont l'auteur a eu connaissance, ne jouissaient pas, à cette date, de la considération canonique ; car, dans le cas contraire, on n'imagine pas qu'un auteur chrétien se fût avisé de produire une gnose entièrement nouvelle par rapport à ces Epîtres et qui tendait plutôt à se substituer à leurs gnoses qu'à les compléter.

Nous avons dit aussi quel étroit rapport existe entre l'Epître aux Hébreux et l'Epître de Clément, rapport qui oblige à dater Clément postérieurement à *Hébreux*. Le rapport inverse est tout à fait insoutenable, comme il est impossible de loger Clément lui-même vers 150, en faisant aussi bien dépendre *Hébreux* de Marcion et de son disciple Apelles. L'auteur d'*Hébreux* est un penseur original, qui, en un sens, ne dépend de personne, ayant construit lui-même un système doctrinal qui ne manque ni de richesse ni de grandeur. Clément est un prédicateur qui prend son bien de toutes mains et qui s'alimente de citations. Si l'on suivait l'hypothèse que nous venons de dire, il faudrait faire dépendre aussi de Clément le cantique de l'amour dans I *Corinthiens*, XIII, ce qui est une autre impossibilité, l'on pourrait dire une énormité. Sur aucun point de leur rapport la comparaison d'*Hébreux* à Clément ne suggère d'attribuer la priorité à Clément, et bien au contraire. Quant à la prétendue dépendance d'*Hébreux* à l'égard de

1. *Supr.*, p. 113.

Marcion et de son disciple Apelles, il n'y a pas même lieu de la discuter : hypothèse en l'air, à laquelle une critique sans parti pris serait fort empêchée de trouver le moindre fondement dans la réalité [1].

Mais nous devons considérer ce qu'atteste Clément lui-même et en quel temps il demande à être placé. Nous venons de voir qu'il atteste la priorité d'*Hébreux*, et ce n'est pas rien. D'autre part, il est antérieur à Marcion, qu'il n'a aucun souci de réfuter, et il utilise Paul, même parfois en le citant. Il utilise assez peu, et sans citation expresse, la tradition évangélique. Du reste, il ne cite pas non plus l'Epître aux Hébreux, bien qu'il s'en nourrisse. S'il allègue expressément la Première aux Corinthiens, c'est parce que l'occasion même de sa propre lettre rend la citation opportune. De même que l'auteur d'*Hébreux*, Clément connaît seulement comme Ecritures canoniques les écrits de l'Ancien Testament. Certaines Epîtres de Paul peuvent être une lecture autorisée, comme aussi bien doit l'être celle de tel ou tels Evangiles ; ni Evangiles ni Epîtres ne sont canoniques au sens propre du mot. On ne peut pas démontrer que Clément ait utilisé les Pastorales. Bref, Clément se placerait chronologiquement entre l'Epître aux Hébreux et Marcion.

Toutefois nous ne devons pas oublier que l'opinion commune le place vers la fin du premier siècle, sous le règne de Domitien, vers 95-96. En fait, la teneur même du document plaide pour une date moins ancienne. On a pu lire dans *La Naissance du Christianisme* (p. 239), à propos des martyrs de la persécution de Néron : « L'Epître de Clément parle de ces victimes, mais par allusion, et en des termes, sinon plus généraux, du moins plus vagues, au fond, que ceux de Tacite (*Annales*, xv, 44). Elle semble déjà mettre en tête des martyrs de l'an 64 les deux apôtres Pierre et Paul, présentés dans une perspective de convention, comme les deux grands fondateurs de la communauté romaine » — que, dans la réalité, ils n'ont fondée ni l'un ni l'autre, et

1. Cf. *supra*, p. 113, n. 2. Voir Turmel, IV, 114-126.

Pierre encore moins que Paul, — « Pierre étant d'ailleurs nommé le premier, comme il a été bientôt censé l'instituteur de l'épiscopat romain. Chose surprenante, si la lettre de Clément avait été rédigée à Rome une trentaine d'années seulement après leur martyre, les notices relatives aux deux apôtres ne contiennent pas le moindre trait particulier touchant les circonstances de leur trépas. On dirait même que l'auteur, mis à part le fait du martyre, n'en savait guère plus long sur les deux apôtres qu'il ne nous est donné d'en lire dans les Actes et dans la seconde aux Corinthiens. » On objectera qu'il y eut surprise et désarroi de la communauté par la promptitude des arrestations et des exécutions de l'an 64, en sorte que les circonstances du supplice des deux apôtres n'ont pu être connues qu'assez vaguement. Mais d'abord il faut remarquer que Paul est mort probablement avant la persécution de Néron, et que, si Pierre est venu à Rome, on aurait dû savoir au moins comment il était là. On alléguera peut-être aussi que le mythe des Douze apôtres est tout formé dans l'Apocalypse de Jean ; et l'argument est dangereux, car le mythe des Douze apôtres a été fait de rien, sans doute contre les partisans de Paul. Dans le cas de Pierre et de Paul, il a dû y avoir pour Paul, qui a été supplicié à Rome, quelque tradition de souvenir, de même pour Pierre, si son martyre à Rome n'est pas une fiction intéressée. Il convient donc ici d'accorder un temps suffisant pour l'effacement de ces souvenirs. Du reste, Clément n'est pas plus précis touchant les autres victimes de la persécution à Rome. La forme générale de la présentation est arbitraire. Les martyrs de 64 viennent en dernier cas dans la série des méfaits de la discorde et de la jalousie depuis Caïn, en passant par Esaü, Moïse et David ; et l'on se demande quel a bien pu être le rôle de la jalousie dans la persécution de Néron.

On ne voit pas non plus comment un ancien de la communauté romaine, un survivant de l'âge apostolique, aurait pu écrire (I *Clément*, XLII) que Dieu a envoyé le Christ, le Christ les Apôtres, et que ceux-ci « remplis de certitude par la résurrection du Seigneur Jésus-Christ et

confirmés dans la parole de Dieu, partirent en la joie du saint Esprit pour annoncer la bonne nouvelle du prochain règne de Dieu, et prêchant en villages et en villes, instituèrent leurs premiers convertis en évêques et diacres de ceux qui croiraient ». Cette vue sommaire de l'évangélisation primitive correspond à peu près à ce qu'on lit dans la finale de *Matthieu* (xxviii, 16-20) et la finale apocryphe de *Marc* (xvi, 15-20), qui sont du second siècle assez avancé. Clément y ajoute l'institution des évêques et des diacres en la confirmant de plus par un texte d'Isaïe (lx, 17, Septante), où il se permet d'interpoler la mention des diacres. Encore une fois, comment un homme qu'on voudrait faire contemporain de Néron et de Domitien, aurait-il pu penser ces choses et les écrire ? Pierre et Paul étant là réconciliés par la tradition, avec subordination de Paul à Pierre, nous sommes en pleine légende et assez loin de l'Apocalypse.

Mettons que notre Clément a dû écrire au temps d'Hadrun (117-138) ou dans les premières années du règne d'Antonin (138-161). Rien, par conséquent, n'empêche de l'identifier au Clément dont parle Hermas (*Pasteur*, Vision III), et qui devait transmettre les oracles du prophète aux communautés du dehors. Le Canon de Muratori dit qu'Hermas prophétisa sous l'épiscopat de son frère Pius (141-155) ; mais la notice n'est peut-être pas à serrer de trop près au point de vue de la chronologie, ni même, jusqu'à un certain point de l'histoire ; car ni Clément ni Hermas ne laissent entendre que la communauté romaine soit régie par un seul évêque, comme elle l'était sûrement au temps d'Anicet (156-166). Au temps de Clément et d'Hermas, l'Eglise romaine connaissait un recueil de dix Epîtres attribuées à Paul, le recueil dont Marcion fit une recension spéciale pour ses communautés ; sans doute aussi employait-elle de préférence l'Evangile de Luc, c'est-à-dire l'Evangile que Marcion utilisa dans les mêmes conditions que les Epîtres.

III

Il nous reste à examiner les lettres attribuées à Ignace d'Antioche et la lettre de Polycarpe aux Philippiens ; car si les sept lettres communément acceptées sous le nom d'Ignace sont authentiques, et si la lettre de Polycarpe est contemporaine du martyre de cet Ignace, que l'on place vers l'an 112, tout l'effort que nous venons de faire pour instituer une histoire et une chronologie des Epîtres jusque vers 140 sera compromis. Cependant, à première vue, l'Epître de Polycarpe, qui est écrite dans la dépendance de Clément, des Pastorales, de la Première de Jean, et qui paraît viser Marcion, semblerait ne pouvoir être antérieure à l'an 150 ; on pourrait même la placer vers 160, puisque Polycarpe, venu à Rome au temps d'Anicet, a probablement subi le martyre en février 166 [1]. D'autre part, si les lettres prétendues ignatiennes étaient authentiques, elles se trouveraient, en ce qui regarde la tradition chrétienne, dans une situation vraiment incroyable. Irénée a connu la lettre de Polycarpe, mais il ne cite d'Ignace, et anonymement, qu'un seul passage tiré de la lettre aux Romains. Il n'est donc pas certain qu'Irénée ait connu les sept lettres avec l'attribution et dans la forme où elles nous sont parvenues. C'est là un fait bien singulier : des lettres d'un homme quasi apostolique, antérieur à Hermas, aussi à Clément (selon notre hypothèse), auraient été ignorées, non avenues pour la tradition chrétienne du second siècle, alors que l'Epître de Clément et le Pasteur d'Hermas ont, dès leur publication première, trouvé crédit et place auprès des écrits qui devaient constituer bientôt le Nouveau Testament. Ce témoignage négatif n'est-il pas déjà, par lui-même écrasant pour la thèse de l'authenticité ? Et qu'on

1. Non pas en février 155, comme plusieurs l'admettent. Cette date est peu conciliable avec ce qui est raconté du voyage de Polycarpe à Rome au temps d'Anicet. Voir sur cette question Turmel, *Lettres d'Ignace d'Antioche*, 35-36. La dissertation de Turmel (Delafosse), contre l'authenticité des lettres ignatiennes et la date de 112 pour la lettre de Polycarpe, nous paraît très solide quant au principal de ses conclusions (cf. *supr.* p. 7).

n'objecte pas que la lettre de Polycarpe n'a pas joui non plus de la même faveur que Clément et Hermas ; elle l'aurait eue, si elle avait paru en 112 ; si elle a été publiée vers 160, elle ne pouvait plus l'avoir, parce que les bases du canon néotestamentaire étaient déjà établies.

La première question qui se pose est de savoir si la garantie que la lettre de Polycarpe semble donner aux lettres ignatiennes est réelle, ou bien si elle ne serait pas due simplement à une interpolation, à moins que ce ne soit à plusieurs. Tout à fait rassurante est la suscription de cette lettre :

Polycarpe et les presbytres qui sont avec lui,
à la communauté de Dieu qui habite Philippes :
Miséricorde à vous et paix de la part de Dieu tout-puissant
et de Jésus-Christ notre Sauveur soient multipliées.

Cette simplicité contraste avec l'amphigourisme des adresses dans les lettres ignatiennes. Mais quelques lignes détonnent dans le préambule :

Je me suis réjoui avec vous grandement en notre Seigneur Jésus-Christ, [qui avez reçu les images de la véritable charité et avez fait conduite, comme il convenait, à ceux qui étaient enlacés dans les liens très saints, diadèmes de ceux qui ont été vraiment élus par Dieu et notre Seigneur, et] parce que la solide racine de votre foi, dès les temps anciens célébrée, jusqu'à présent demeure et fructifie pour notre Seigneur Jésus-Christ, qui pour nos péchés a supporté d'aller jusqu'à la mort, *qu'a ressuscité Dieu*, *rompant les tourments de l'Hadès* (*Actes*, II, 24), en qui, sans l'avoir vu, vous croyez avec *une joie ineffable et glorieuse* (I *Pierre*, I, 8), en laquelle plusieurs désirent entrer, (vous-mêmes) sachant *que par grâce vous avez été sauvés*, *non par les œuvres* (*Ephésiens*, II, 8,9), mais, selon la volonté de Dieu, par (l'intermédiaire de) Jésus-Christ.

Tout le passage était à citer pour que le lecteur pût vérifier, dans une traduction aussi littérale que possible, la manière dont Polycarpe filé ses phrases en y entrelaçant des citations d'écrits néotestamentaires, — des écrits dont certains, par exemple les Pastorales, pour ne rien dire de l'Epître aux Ephésiens et de la Première de Pierre, n'au-

raient pas été à sa disposition vers l'an 112, — et aussi la surcharge sensible, hétéroclite, que constituent les lignes placées entre crochets et qui concernent Ignace et ses compagnons. Il faut presque le savoir d'avance pour les comprendre. Mais, à y bien regarder, l'on ne saurait écarter l'idée de l'interpolation ; et comme l'interpolation ne peut être qu'intéressée, la cause d'Ignace se trouve perdue avant seulement d'être plaidée. Il paraît clair que Polycarpe avait écrit simplement :

Je me suis réjoui avec vous grandement en notre Seigneur Jésus-Christ, parce que la solide racine de votre foi, etc.

L'interpolation n'est pas plus conforme à la logique du sujet, à l'économie de la phrase, qu'au style de Polycarpe.

Dans le corps de la lettre (IX) le nom d'Ignace est mentionné en des conditions très particulières :

Je vous exhorte donc tous à obéir à la parole de la justice et à exercer toute la patience qu'aussi vous avez vue de vos yeux, non seulement dans les bienheureux Ignace, Zosime et Rufus, mais encore en d'autres des vôtres, et dans Paul lui-même et les autres apôtres ; persuadés que tous ceux-là *n'ont pas couru en vain* (*Philippiens,* II, 16), mais dans la foi et la justice, et qu'ils sont, *au lieu qui leur était dû* (I *Clément,* V, 4), près du Seigneur, avec lequel ils ont souffert; car *ils n'ont pas aimé le temps présent* (II *Timothée,* IV, 10), mais Celui qui pour nous est mort et qui à cause de nous par (ordre de) Dieu est ressuscité.

Ici trois martyrs sont d'abord mentionnés comme ayant récemment souffert sous les yeux des Philippiens : Ignace, Zosime et Rufus. Le titre de « bienheureux », qui leur est donné, montre qu'ils sont actuellement « auprès du Seigneur », comme il est dit expressément un peu plus loin. Puisqu'ils ont souffert sous les yeux des Philippiens, ce seraient donc des martyrs de Philippes, et l'Ignace dont il est ici parlé n'aurait rien de commun que le nom avec l'auteur prétendu des sept lettres. Une série anonyme de martyrs, qui sans doute auront souffert antérieurement aux trois qui ont été mentionnés en premier lieu, est ensuite

indiquée ; ce sont aussi des martyrs de Philippes ; une troisième série de bienheureux, un peu en dehors de la perspective esquissée au début de la phrase, puisqu'ils n'ont pas souffert à Philippes, est constituée par Paul et les autres apôtres. Paul est évoqué en raison de ses rapports personnels avec la communauté de Philippes ; les autres apôtres sont nommés parce que tout le monde les connaît. Paul est pour Polycarpe un apôtre comme les autres, et tous les apôtres dont il s'agit (Paul compris) sont présentement des personnages de légende.

Reste à examiner un dernier paragraphe où le nom d'Ignace revient, mais comme auteur des lettres (XIII), et là nous aurons la surprise de trouver qu'Ignace vit encore, tout au moins que Polycarpe ne sait pas s'il est mort, et qu'il s'adresse aux Philippiens pour avoir de ses nouvelles :

> Vous m'avez écrit, vous aussi bien qu'Ignace, pour que, si quelqu'un va en Syrie, il porte aussi une lettre de vous. J'y pourvoirai, dès que j'en aurai l'occasion, soit par moi-même soit par le messager que j'enverrai (et qui sera) aussi pour vous. Les lettres d'Ignace, celles qui nous ont été adressées par lui, et d'autres, autant que nous en avons par devers nous, nous vous envoyons, comme vous l'avez mandé. Elles sont jointes à cette lettre ; vous pourrez en tirer grand profit ; car elles traitent de la foi, de la patience et de toute matière d'édification concernant notre Seigneur. Ce que vous aurez appris de certain touchant Ignace et ses compagnons, faites-nous le savoir.

Cette fois, il s'agit des fameuses lettres et de la recommandation des lettres par Polycarpe. Du reste, la recommandation d'Ignace lui-même, qui est mentionnée au commencement du passage qu'on vient de lire, se trouve, en effet, dans la lettre d'Ignace à Polycarpe. Les deux textes sont coordonnés et doivent être discutés en même temps.

Mais, dans la lettre d'Ignace, la recommandation se trouve découpée entre deux paragraphes (VII et VIII), dont une partie n'y a pas de rapport, les passages concernant Polycarpe étant comme plaqués sur une lettre originaire-

ment adressée à une communauté [1]. Donc Ignace aurait écrit à Polycarpe :

Puisque l'Eglise qui est à Antioche de Syrie jouit de la paix, selon que j'en ai été informé,... il convient, Polycarpe très heureux en Dieu, d'organiser une réunion très agréable à Dieu, et d'élire quelqu'un que vous teniez pour très cher et infatigable, qui pourra être dit courrier de Dieu ; de l'accréditer pour que, venu en Syrie, il célèbre votre infatigable charité pour la gloire de Dieu. — Puisque je n'ai pu écrire à toutes les communautés, parce que tout à coup je me suis embarqué de Troas pour Néapolis, comme l'ordre le prescrit, tu écriras aux communautés d'Orient, en tant que possédant la pensée de Dieu, pour qu'eux fassent la même chose, ceux qui le pourront envoyant des messagers à pied, les autres des lettres par tes envoyés, afin que tu sois glorifié par une œuvre impérissable, comme tu en es digne. Je salue celui qui sera digne d'aller en Syrie. (Ma) reconnaissance [2] avec lui sera toujours et avec Polycarpe qui l'enverra.

Ce style ampoulé rappelle l'interpolation que nous avons signalée [3] dans le préambule de la lettre de Polycarpe. Mais surtout nous trouvons là tout tracé le programme que Polycarpe, à la fin de sa lettre, est censé vouloir réaliser pour ce qui regarde les lettres d'Ignace, à la prière d'Ignace lui-même. Ce programme, qui est interpolé dans la prétendue lettre d'Ignace à Polycarpe, est pareillement interpolé dans la lettre de Polycarpe aux Philippiens. On remarquera, du reste, la singulière étrangeté du chassé-croisé de lettres que tout cela suppose, et la préoccupation non moins singulière que le prétendu Ignace aurait eue de sa propre littérature.

Tout s'explique aisément s'il s'agit de lancer, dans la publicité des communautés chrétiennes, des lettres jusqu'alors ignorées, et que l'on vient de mettre au point en vue de cette publicité que l'on voudrait leur procurer. Lorsque

1. Je ne fais que suivre la discrimination des textes opérée par Turmel (*op. cit.*), dont la critique en cette matière est très satisfaisante (cf. *supr.*, p. 151, n. 1). Il suffit que le lecteur puisse prendre ici une idée nette du problème.
2. Ou « la grâce » de Dieu ?
3. *Supr.*, p. 152.

Polycarpe écrivit aux Philippiens, vers l'an 160, il ne connaissait pas Ignace d'Antioche ni ses lettres. On a interpolé la lettre de Polycarpe pour la recommandation d'un faux.

En fait, la collection des sept lettres et Ignace d'Antioche n'ont été connus dans l'Eglise qu'au IIIe siècle. Ainsi le faux est postérieur à Irénée. Mais Irénée lui-même, comme nous l'avons dit, s'il ne connaît pas Ignace, connaît l'Epître aux Romains qui maintenant figure au dossier d'Ignace. La lettre qui se lit aussi en ce dossier comme lettre à Polycarpe existait de même avant d'être interpolée pour supporter les additions que l'on a pratiquées dans l'Epître authentique de Polycarpe aux Philippiens. Cela étant, il n'y a témérité aucune à supposer que les documents qui sont au fond de la correspondance pseudo-ignatienne ont été rédigés après Polycarpe et avant Irénée, et que leur publication sous le nom d'Ignace-Théophore est postérieure à Irénée : mettons 170-180 comme date approximative des documents que l'on a ultérieurement transformés en lettres d'Ignace, et 200 comme date approximative de l'édition interpolée qui a été répandue sous le nom d'Ignace-Théophore, évêque d'Antioche.

IV

La question qui importait le plus au sujet de la présente étude était celle de savoir si les lettres attribuées à Ignace étaient authentiques ou non : authentiques, elles intéresseraient au premier chef l'histoire du Nouveau Testament, et par conséquent celle des Epîtres néotestamentaires ; apocryphes, et relativement tardives, elles dépassent en grande partie le cadre assigné à nos recherches. Toutefois il ne saurait nous être indifférent de savoir quel était le véritable caractère des documents que l'on a interpolés pour en faire des lettres d'Ignace, et aussi le caractère propre de l'élaboration systématique par laquelle cette transformation a été réalisée. L'auteur que nous avons suivi pour établir l'inauthenticité des lettres ignatiennes

prétend que cette correspondance, en son premier état, était marcionite, et que l'édition interpolée est antimarcionite. Ce serait à voir, tout au moins en ce qui regarde le premier point ; car nous nous sommes séparé du même auteur, tout en adoptant souvent sa discrimination des textes, dans la critique des Epîtres de Paul, en ce qui regarde le caractère marcionite des gnoses mystiques qui sont entrées dans ces Epîtres. Si nous ne pouvons entreprendre ici une discussion de détail, tout au moins devons-nous à nos lecteurs les explications nécessaires pour l'intelligence du problème.

Etant acquis le principe de la double rédaction, il n'y a aucune difficulté à admettre [1] que le nom assez singulier de l'auteur des lettres en leur rédaction dernière : « Ignace, qui est aussi Théophore », provient de ce que le rédacteur a jugé bon, pour la recommandation des lettres, en utilisant l'Epître de Polycarpe, d'identifier le martyr Ignace, dont parlait Polycarpe [2], martyr de Philippes, et qui n'a rien écrit, avec l'évêque de Syrie Théophore, qui aurait été l'auteur des lettres en leur forme native [3]. Le principal est de savoir ce qu'était la foi de Théophore.

On a relevé des surcharges caractéristiques dans la suscription de la lettre aux Ephésiens, où l'Eglise d'Ephèse est dite « élue *par la passion véritable*, par la volonté *du Père* et de Jésus-Christ notre Dieu ». Le rappel de la passion ne signifie rien dans le contexte, si ce n'est la préoccupation qu'a le rédacteur d'affirmer la réalité de la passion contre certains hérétiques, dont Marcion, qui contestaient que le Christ eût pris un corps réel. De même, la mention du Père est aussi mal placée que possible devant « Jésus-Christ notre Dieu ». Théophore pouvait écrire : « Jésus-Christ notre Dieu », sans être marcionite. Nous avons rencontré de telles expressions dans les Pastorales [4]. Mais

1. Avec Turmel, *op. cit.*, 78, 85.
2. Texte cité p. 153.
3. A cette identification Ignace a gagné, sans doute par la grâce de Jules Africain, d'être promu second successeur de Pierre sur le siège d'Antioche (Turmel, *op. cit.*, 38).
4. Cf. *supr.*, p. 116.

nous ne pouvons signaler ici que les traits les plus importants et les plus caractéristiques, soit de Théophore, soit du prétendu Ignace.

On peut donc dire que Théophore est un mystique de l'épiscopat; il prêche la soumission à l'évêque et il n'hésite pas à dire que « l'on doit considérer l'évêque comme le Seigneur lui-même » (VI). S'il est marcionite, on devra penser que l'épiscopat marcionite, en son temps, était aussi fortement constitué que l'épiscopat catholique [1]. Et il faut bien avouer que, si Théophore avait été un évêque de la grande Eglise, pas n'aurait été besoin de le coiffer d'un autre nom, d'un nom inconnu, il aurait suffi de le paraphraser en quelques endroits pour le mettre au point d'une orthodoxie plus exacte que la sienne.

On peut hésiter à disséquer un passage comme celui-ci (VII), qui vient après la dénonciation d'hérétiques, flétris comme « des chiens enragés » dont « les morsures sont difficiles à guérir » :

Un seul médecin existe, charnel et spirituel, enfanté et non enfanté, Dieu devenu en chair, vie véritable dans la mort, issu de Marie et de Dieu, d'abord passible et ensuite impassible, Jésus-Christ notre Seigneur.

Au premier choc, on est ébloui de ces antithèses ; puis, en y regardant bien, on découvre une assertion assez malsonnante en elle-même; « *issu de Marie et de Dieu* », qui arrive trop tard, coupant deux autres assertions qui veulent être conjointes : « Vie véritable dans la mort », et : « D'abord passible et ensuite impassible ». Il ne serait donc pas aussi téméraire qu'on pourrait croire de lire [2] : « Un seul médecin existe, spirituel, non enfanté, vie véritable dans la mort, d'abord passible et ensuite impassible, Jésus-Christ notre Seigneur Dieu. » Mais il est permis d'hésiter. Car la restitution manque passablement de naturel

1. Contrairement à ce que suppose Harnack, *Marcion*, 184-185, qui croit pouvoir rapporter aux communautés marcionites un propos général de Tertullien, *De Praescriptione*, 41. Cf. *La Naissance du Christianisme*, 385.
2. Avec Turmel, *op. cit.*, 97.

et de couleur, la phrase originale semblant avoir été construite en chapelet d'antithèses, à l'égard duquel détonne surtout l'entrefilet concernant la conception virginale. Au surplus, nous n'avons pas le droit de faire parler Théophore en marcionite et en docète, à moins qu'il ne soit par ailleurs démontré tel. Mais nous n'avons que trop d'autres cas à élucider.

En voici un autre plus considérable, dans la même lettre (XVII-XIX), où sont commentés certains traits de la vie terrestre du Christ. Nous lisons d'abord ceci :

Ce pourquoi le Seigneur reçut une *onction parfumée sur sa tête*, ce fut pour insuffler à l'Eglise l'incorruptibilité. Ne vous oignez pas de la mauvaise odeur de la doctrine du prince de cet âge, de peur qu'il ne vous emmène captifs loin de la vie à vous offerte...

L'allusion est au récit de l'onction dans les deux premiers Evangiles (*Marc*, XIV, 3 ; *Matthieu*, XXVI, 7 ; *Jean*, XIII, 3, parle d'onction, mais sur les pieds). Ainsi Théophore a emprunté à un Evangile de l'Eglise un trait qui n'était pas dans l'Evangile marcionite. Ceci vaut d'être noté. « Le prince de cet âge » n'est pas nécessairement le démiurge de Marcion, et nous l'avons déjà rencontré un peu partout. Continuons :

Mon esprit est *un immondice* de la croix, laquelle est *scandale* aux incroyants, *mais à nous* salut et vie éternelle. *Où est un sage*? *Où un disputeur*? Où la gloriole des prétendus *savants*?

Exploitation libre, mais constante, de I *Corinthiens*, IV, 13 (l'immondice), I, 23 (le scandale), 24 (mais à nous), 20 (sage, disputeur), 19 (savants).

Car notre Dieu Jésus-Christ a été conçu par Marie, selon disposition de Dieu, de la semence de David, d'une part, mais d'autre part, de l'Esprit saint, il est né et il a été baptisé, afin que par sa passion il purifiât l'eau.

Singulier amalgame, du baptême, de la passion et de la conception virginale. Sûrement, ici encore il y a surcharge, et de tout ce qui se rapporte à la conception virginale, ce

tout d'ailleurs s'exprimant aussi gauchement, et l'on peut dire brutalement, que dans l'interpolation signalée plus haut sur le même sujet. Le fil conducteur est ici le baptême : Jésus a été baptisé pour sanctifier l'eau où les croyants sont régénérés, comme on nous a dit d'abord qu'il avait reçu l'onction parfumée pour insuffler l'incorruptibilité à l'Eglise. La passion n'a que faire ici puisqu'elle est postérieure au baptême. Mais force nous est de reconnaître que ce trait du baptême n'est pas d'origine marcionite. Selon l'Evangile de Marcion, Jésus n'était pas baptisé par Jean ; en l'an quinzième de Tibère, il descendait à Capharnaüm et inaugurait là son ministère. Poursuivons notre lecture :

Et furent cachés au prince de ce monde la virginité de Marie et son enfantement, pareillement aussi la mort du Seigneur : les trois mystères de clameur qui dans le silence de Dieu se sont accomplis. Comment donc furent-ils manifestés aux mondes ? Un astre dans le ciel brilla par-dessus tous les astres, sa lumière était inexprimable, sa nouveauté provoquait l'étonnement. Tous les autres astres, avec le soleil et la lune, formaient chœur à l'astre, mais sa lumière dépassait la leur à tous. Et c'était trouble (chez eux, qui se demandaient) d'où venait cette nouveauté si différente d'eux. Par là fut dissipée toute magie, et disparut tout lien de méchanceté ; l'ignorance fut abolie, l'ancien royaume était détruit. Dieu se manifesta en homme pour nouveauté de vie éternelle. Ce qui s'était préparé auprès de Dieu prenait commencement. Dès lors tout se mettait en agitation parce que s'opérait la destruction de la mort.

Comprenne qui pourra ! L'auteur promettait ensuite (xx) de reprendre, dans un « second livret », le thème qu'il venait d'aborder, à savoir « l'économie (divine) touchant le nouvel homme Jésus-Christ, dans sa foi et dans sa charité ». A défaut de ce supplément, nous devons constater que l'astre dont on nous décrit si complaisamment la manifestation n'est en aucune façon l'étoile dont parle Matthieu à propos des mages. L'astre était le Christ, c'est-à-dire « Dieu manifesté en homme », comme on nous le dit expressément. Les termes employés ne préjugent aucunement que la forme humaine du Christ n'ait été qu'apparente.

Mais la description concerne-t-elle l'épiphanie divine en son commencement terrestre, ou bien en son couronnement par le triomphe du Christ sur la mort ? C'est, semble-t-il, la seconde hypothèse qui se recommande le mieux au critique, vu que c'est ce triomphe seulement qui a inauguré le règne de la lumière et qui a « révélé aux éons » les secrets de Dieu, qui leur avaient été jusque-là cachés. Rappelons-nous que Théophore cultive la Première aux Corinthiens et que, dans l'endroit même de cette Epître qu'il a paraphrasé pour commencer, il n'a pu manquer de lire (I *Corinthiens*, II, 6-9) que « les princes de cet âge » n'ont pas connu le secret, « caché » en Dieu, du salut qui devait s'opérer par le Christ, attendu que, « s'ils l'avaient connu, le Seigneur de la gloire ils n'auraient pas crucifié ».

Ceci posé, nous devons rechercher quels sont les secrets qui « manifestés aux éons » par le triomphe du Christ, avaient été « cachés » d'abord au « prince de ce monde ». La considération de I *Corinthiens* nous oblige à retenir « la mort du Seigneur ». Le prince de ce monde et ses acolytes ont ignoré la mort du Christ, parce qu'ils ne savaient pas, en le crucifiant, qu'ils allaient tuer le Dieu fait homme. Quant à « la virginité de Marie et à son enfantement », il est de toute invraisemblance que Théophore, en ce contexte, les ait associés à « la mort du Seigneur », et qu'il les eût qualifiés « mystères de clameur ». Sans doute avait-il parlé d'un seul mystère, celui de la mort, dans lequel se résume l'économie providentielle du salut.

Notons encore, dans le même contexte (suite de XX), une interpolation probable : « Rassemblez-vous dans une seule foi, [*et en Jésus-Christ, de la race de David selon la chair, fils de l'homme et fils de Dieu*], pour obéir à l'évêque et au corps presbytéral. » Il paraît évident que Théophore avait écrit : « Rassemblez-vous dans une seule foi, pour obéir à l'évêque », etc. La surcharge n'est pas là « uniquement pour servir de profession de foi à l'incarnation du Christ [1] ». Il s'agit surtout de l'origine humaine du Christ. Théo-

1. Turmel, *op. cit.*, 104, n. 1.

phore pouvait connaître le Dieu fait homme, et ignorer la conception virginale. Ainsi faisait, en son temps, l'auteur du quatrième Evangile, aussi l'auteur d'*Hébreux*, et maints autres.

Voici maintenant un passage important de la lettre aux Magnésiens (VIII) :

Ne vous laissez pas tromper par les doctrines étrangères ni par les vieilles fables qui ne servent à rien. Car, si maintenant encore nous vivons selon le judaïsme, nous professons n'avoir pas reçu la grâce. [Car les très divins prophètes ont vécu selon Christ Jésus. C'est pour cela aussi qu'ils ont été persécutés, inspirés par sa grâce pour convaincre les incrédules qu'il existe un seul Dieu, lequel s'est manifesté par Jésus-Christ son fils, qui est son Verbe éternel, non sorti du silence, (et) qui en tout a complu à celui qui l'envoyait.]

Les dernières lignes énoncent la doctrine du Logos d'après le quatrième Evangile. Cette doctrine n'est sûrement pas celle de Théophore, et l'auteur de ce passage s'avance beaucoup en l'attribuant aux prophètes de l'Ancien Testament. Un trait curieux est l'allusion au système de Valentin, où Logos et Zoé procèdent de Bythos et de Sigé par l'intermédiaire de Noûs et d'Aléthéia [1]. Cette allusion suffirait à prouver que les lettres ignatiennes ne peuvent remonter au commencement du second siècle. Mais ce qui doit surtout nous intéresser est l'espèce de contradiction qui existe entre la partie de notre citation relative aux prophètes et à leur parfait christianisme, et les premières lignes, où le judaïsme est condamné sans restriction comme rentrant dans la catégorie des doctrines hérétiques et des fables surannées. La contradiction paraît si flagrante que la seconde partie du discours a bien l'air de réfuter la première. Or, considérée en elle-même, la seconde partie est dirigée contre Marcion, qui niait tout rapport des prophètes à l'Evangile et qui concevait le Christ comme la manifestation d'un Dieu supérieur au démiurge, dont les livres de l'Ancien Testament contenaient la révélation.

1. Sur la variante : « son Verbe, sorti du silence », voir Turmel, *op. cit.*, 60-65.

Si obscures que soient les premières lignes de notre texte, elles semblent exprimer une façon marcionite de comprendre le christianisme commun. Aurions-nous interprété trop bénignement, trop catholiquement, la façon dont Théophore comprenait « le prince de ce monde » ? C'est peut-être ce que nous fera voir la suite de cette enquête.

Immédiatement après le texte qu'on vient de lire, nous trouvons (IX) :

Si ceux qui avaient vécu dans les anciennes pratiques sont venus à une nouvelle espérance, n'observant plus le sabbat, mais vivant selon le jour du Seigneur, où notre vie aussi s'est levée par lui et par sa mort, [ce que quelques-uns nient,] par ce mystère nous avons reçu la foi, et pour cela nous patientons, afin d'être trouvés disciples de Jésus-Christ, notre unique maître. Comment, nous, pourrions-nous vivre sans lui ? [Lui que les prophètes aussi, étant ses disciples par l'esprit, attendaient comme leur maître; c'est pourquoi celui qu'ils attendaient en justice est venu les ressusciter des morts.]

La mention des prophètes n'est pas mieux préparée que dans le paragraphe précédent. C'est le même rédacteur qui les amène, soucieux, cette fois, de nous apprendre que le Christ, en récompense de leur fidélité, est allé aux enfers les ressusciter des morts. La chose est présentée un peu autrement dans la Première de Pierre [1]. Mais notre rédacteur se sera proposé surtout de contredire Marcion, qui excluait de la résurrection les justes de l'Ancien Testament. Théophore évoquait les convertis de jadis qui avaient renoncé au sabbat pour prendre le dimanche, symbole de la foi véritable : d'où l'on peut inférer qu'il n'est point quartodéciman et qu'il observe la Pâque du dimanche. Sa condamnation des observances juives a la même portée que dans le paragraphe précédent. On ne voit pas bien ce que signifie la parenthèse : « ce que quelques-uns nient ». Comme elle vient gauchement, elle doit être du rédacteur, visant des mal pensants qui interprétaient de

1. *Supr.*, p. 129.

travers la mort du Christ, c'est-à-dire les marcionites. Ecoutons encore Théophore (x) :

Il est insensé de parler Jésus-Christ et de judaïser. Car le christianisme n'a pas cru au judaïsme, mais le judaïsme au christianisme, en qui tous les langues se sont réunies croyant en Dieu.

Ainsi le christianisme n'a rien à voir avec le judaïsme ; et par conséquent, ceux qui judaïsent, ce sont les chrétiens qui pactisent avec le judaïsme en retenant l'Ancien Testament. Notre Théophore pouvait conclure (xi) : « Je veux que vous ayez la certitude absolue de notre espérance, dont je souhaite qu'aucun de vous ne s'écarte. » Le rédacteur lui fait dire :

Je veux que vous ayez la certitude absolue de [la naissance, de la passion et de la résurrection advenues au temps du gouvernement de Ponce Pilate, réalisées vraiment et réellement par Jésus-Christ] notre espérance, dont je souhaite qu'aucun de vous ne s'écarte.

On reconnaît le rédacteur à sa gaucherie, à sa préoccupation de « la naissance », à son acharnement contre le docétisme. Au fond, il récite le symbole de foi que l'Eglise catholique a précisé contre Marcion, et c'est pourquoi il n'oublie pas Ponce Pilate. Même cas dans la lettre aux Tralliens (ix) :

Soyez donc sourds lorsque quelqu'un vous parlera en dehors de Jésus-Christ [qui est de la race de David, qui est de Marie, qui vraiment est né, a mangé et a bu, vraiment a été persécuté sous Ponce Pilate, vraiment a été crucifié et est mort, à la vue des (êtres) célestes, terrestres et infernaux ; qui vraiment aussi est ressuscité des morts, son Père l'ayant ressuscité ; aussi à son image, nous qui croyons en Lui, son Père nous ressuscitera en Christ Jésus] hors de qui nous n'avons pas de vie véritable.

L'inexprimable embarras qui apparaît dans la dernière ligne de l'enclave orthodoxe tient à ce qu'il y fallait ramener le nom de Jésus-Christ [1] pour rejoindre la fin de la phrase dans Théophore, qui avait écrit :

1. Remarque de Turmel, *op. cit.*, 118, n. 1. La phrase est encore plus gauche dans le grec que ne le laisse voir la traduction.

Soyez donc sourds lorsque quelqu'un vous parlera en dehors de Jésus-Christ, sans qui nous n'avons pas de vie véritable.

Théophore écrit dans la lettre aux Romains (III):

Si je suis trouvé (chrétien), je puis être dit (tel) et alors être fidèle, quand au monde je ne serai plus visible. Rien de ce qui est visible n'est bon.

Ceci est incontestablement un principe de la doctrine marcionite, d'après laquelle toute la création visible, œuvre d'un dieu inférieur, est destinée à périr. Conformément à ce principe, Théophore continue (IV) :

Laissez-moi être la nourriture des bêtes par lesquelles me sera donné d'obtenir Dieu... Alors je serai le vrai disciple du Christ, quand le monde ne verra plus mon corps.

D'après Théophore — et Marcion, — il n'y a pas de résurrection du corps, mais ascension de l'âme vers Dieu. Le corps n'a qu'à disparaître. Et ici Théophore est en contradiction avec la pratique des chrétiens de la grande Eglise, dont on sait le zèle à recueillir les restes des martyrs, précisément parce qu'ils croyaient à la résurrection du corps.

Voici maintenant un passage de la lettre aux Philadelphiens (VIII) qui a longtemps mis à l'épreuve la sagacité des interprètes :

Je vous exhorte à ne rien faire par esprit de dispute, mais selon l'enseignement du Christ. Car j'ai entendu certains qui disaient : « Si je ne trouve pas (cela) dans les anciens documents, [dans l'Evangile,] je ne crois pas. » Et comme je leur disais : « C'est écrit », ils me répondirent : « C'est la question. » Mes documents à moi, c'est Jésus-Christ, (mes) documents inviolables, c'est sa croix, sa mort et sa résurrection, et la foi qui vient de lui ; par ceux-là je veux, avec vos prières, être justifié.

Théophore ne met pas son espoir dans les textes, mais en Jésus-Christ et dans la rédemption opérée par sa mort. Les gens avec lesquels il a disputé sur le problème de la vraie

foi se targuaient de ne rien admettre qui ne fût dans les anciens documents, c'est-à-dire dans les Ecritures de l'Ancien Testament ; ce sont des chrétiens catholiques ; la glose : « dans l'Evangile »,est du rédacteur, pour affirmer la correspondance des deux Testaments et embrouiller la déclaration de Théophore. En leur répliquant : « C'est écrit », Théophore ne visait probablement pas le quatrième Evangile [1], mais plutôt l'Evangile de Marcion et les Epîtres de Paul, écrits autorisés dans l'Eglise marcionite, et qui, en somme, étaient admis aussi par les catholiques. Ceux-ci repartaient : « C'est à voir », contestant l'interprétation donnée par les marcionites aux écrits dont il s'agit. A quoi Théophore finalement répond qu'il ne s'agit pas de textes mais de l'économie réelle du salut. Et voici la rectification générale du rédacteur (IX) :

Bons étaient les prêtres, mais meilleur est le *grand prêtre* à qui a été confié le Saint des Saints, à qui seul ont été confiés les secrets de Dieu ; il est, lui, *la porte* du Père, par laquelle entrent Abraham, Isaac, Jacob, et les Prophètes, et les Apôtres, et l'Eglise ; tout cela dans l'unité de Dieu. Mais l'Evangile a quelque chose de supérieur : l'avènement du Sauveur, notre Seigneur Jésus-Christ, sa passion et sa résurrection. Car les bien-aimés Prophètes ont prédit de lui ; mais l'Evangile est l'accomplissement de l'immortalité. Le tout ensemble est bon, si en charité vous croyez.

Donc il faut conserver dans leur unité les deux Testaments. Les « prêtres » sont les héros de l'Ancien Testament ; on les dit prêtres pour coordonner leur ministère à celui du « grand-prêtre » ou du pontife, qui sans doute est emprunté à l'Epître aux Hébreux, comme « le Saint des Saints » ; la « *porte* » vient du quatrième Evangile (*Jean*, X, 9). L'avènement (*parousie*) du Sauveur s'entend ici de sa manifestation terrestre [2].

On peut voir dans la lettre aux Smyrniotes (I-III) que le

1. Comme le dit Turmel, *op. cit.*, 134, n. 1.
2. Le lecteur trouvera une glose analogue dans la même lettre, (V ; voir Turmel, *op. cit.*, 131). On a dû se borner ici à signaler des cas typiques par lesquels se peuvent éclairer suffisamment la position du premier auteur et celle du rédacteur catholique.

rédacteur connaît les Evangiles de Matthieu et de Luc et qu'il les utilise contre les docètes. Il déclare que notre Seigneur, « qui est de la race de David selon la chair », a été « vraiment enfanté par une vierge, baptisé par Jean pour que fut *accomplie toute justice* par lui (*Matthieu*, III, 15) ; vraiment, sous Ponce Pilate et Hérode le tétrarque (*Luc*, XXIII, 1-25), cloué pour nous dans la chair » ; qu'il a « vraiment souffert, comme aussi il s'est véritablement ressuscité ». Ci, une pointe contre « certains incrédules » qui « disent qu'il a souffert en apparence, étant eux-mêmes chrétiens en apparence ». Et d'insister sur les preuves matérielles de la résurrection comme elles sont énoncées dans Luc :

Car je sais qu'il fut en chair après sa résurrection, et je le crois. Et lorsqu'il vint vers ceux qui étaient avec Pierre, il leur dit : « Prenez, touchez-moi et voyez que je ne suis pas un fantôme sans corps. » Et aussitôt ils le touchèrent et ils crurent, ayant été unis à sa chair et à son esprit... Or, après sa résurrection, il *mangea et but avec eux* (*Actes*, x, 41) en charnel, quoique spirituellement uni au Père.

Sur la foi de saint Jérôme, on croit volontiers que la parole attribuée ici au Christ se lisait dans l'Evangile des Nazaréens. Le rédacteur aurait-il été incapable de la construire lui-même d'après *Luc*, XXIV, 37-39 ?

Notons que, dans la lettre à Polycarpe (v), Théophore semblerait parler du mariage comme pourrait le faire un docteur catholique :

Dis à mes sœurs d'aimer le Seigneur et de se contenter de leurs conjoints en chair et en esprit. Pareillement prescris à mes frères au nom de Jésus-Christ d'*aimer leurs conjointes comme le Seigneur l'Eglise* (*Ephésiens*, v, 25, 29). Si quelqu'un peut demeurer dans la chasteté, ... qu'il y demeure sans vanterie. S'il s'enorgueillit, il est perdu... Il convient que les époux et les épouses contractent leur union avec l'assentiment de l'évêque, afin que le mariage soit selon le Seigneur et non selon la concupiscence.

Fort bien ! Mais notre auteur paraîtrait considérer comme exceptionnelle la profession de continence. Or il est avéré

que Marcion ne conférait le baptême qu'aux continents. On peut admettre que, pour ne pas trop réduire sa clientèle, il ait retenu les gens mariés dans le catéchuménat ou comme une catégorie inférieure de fidèles. Mais ce n'est pas cela que signifie notre texte. Encore est-il que Théophore ne parle pas notre langage, et qu'il pourrait user de ce qui serait pour nous une réticence. Marcion avait dans sa recension le texte d'*Ephésiens* que cite notre Théophore, et il l'entendait ainsi : que les maris aiment leurs femmes chastement, comme le Christ aime l'Eglise [1]. Ainsi les mariages « selon le Seigneur » seraient des mariages de continents [2].

Sur ce bouquet marcionite nous pouvons clore notre enquête. Ce qui importe à nos recherches sur les Epîtres du Nouveau Testament est de savoir que les lettres dites ignatiennes leur étant, autant que nous en pouvons juger, postérieures, ne sont pas elles-mêmes antérieures à la fin du second siècle, parce que le secret de leur origine se ramène à la distinction d'une correspondance fondamentale, de caractère marcionite, qui n'a pas dû être écrite avant l'an 170, et d'une élaboration catholique qui se place approximativement vers l'an 200. Peu nous importe le détail des procédés par lesquels le document fondamental a été adapté aux fins édifiantes que se proposait le dernier rédacteur. Le fait essentiel est celui de la double rédaction, le trait caractéristique de la première, œuvre d'un martyr marcionite, étant moins son hétérodoxie que sa hauteur morale, et le trait caractéristique de la seconde étant beaucoup moins son orthodoxie massive que son inexprimable gaucherie. Ajoutons que certains traits de Théophore nous autorisent à voir en lui un marcionite assez mitigé sur certains points, comme il y en eut d'assez bonne heure, tel Apelles. Mais enfin c'était un marcionite, et un marcionite que l'Eglise ancienne n'a pas reconnu sous le badigeon catholique dont ses lettres avaient été revêtues ; il n'a même été reconnu

1. Cf. Harnack, *Marcion*, 117*-118*.
2. Comparer le cas visé dans I *Corinthiens*, VII, 36-38, *supr.*, p. 60.

définitivement en nos jours que par le savant d'origine catholique dont nous utilisons le travail. A ce savant modeste la science libre devrait avoir quelque gré.

Pas n'est besoin de dire que le rédacteur catholique des lettres pseudo-ignatiennes n'était ni un génie littéraire ni un profond théologien. Traditionniste vulgaire, comme il y en a eu beaucoup depuis ce temps-là. De ce maladroit interpolateur on pourrait presque se demander jusqu'à quel point il a connu l'origine et compris le sens du document qu'il voulait, par ses gloses, mettre au niveau de la commune orthodoxie. Il entendait sûrement compléter cette source : avait-il conscience de la réfuter ? On l'imaginerait sans trop de peine découvrant par hasard la correspondance de Théophore et transformant cet inconnu en martyr de l'Eglise pour l'édification des bons chrétiens. Mais aurait-il eu l'audace de vouloir changer en parangon d'orthodoxie un hérétique avéré ? C'est bien le plus probable, mais le certain est que ce faussaire voyait ses opérations avec un autre œil que le nôtre. Ce que nous constatons sans amertume est que l'œuvre d'Ignace-Théophore ne saurait faire obstacle aux conclusions suggérées par notre examen des Epîtres qui sont entrées dans le Nouveau Testament. Nous allons donc maintenant résumer et classer les résultats de nos recherches.

CHAPITRE VII

Conclusions.

La meilleure façon de résumer ces conclusions est, en effet, de les intégrer dans l'histoire du mouvement chrétien, comme nous avions d'abord essayé de le faire dans *La Naissance du Christianisme*. La personnalité de Paul ne se comprend pas sans Jésus et les premiers succès de la propagande chrétienne. La fortune de ses lettres ne se comprend pas sans égard à la formation de ce qu'on est accoutumé d'appeler la tradition évangélique ; le caractère mixte des écrits dits pauliniens et leur acceptation définitive par l'Eglise ne s'expliquent pas autrement que par l'effort gnostique de la pensée chrétienne en ses premiers temps et par la réaction de la grande Eglise contre les débordements de la gnose hérétique, spécialement contre la tentative de Marcion ; de cette réaction la canonisation des quatre Evangiles et des Actes, celle des Epîtres attribuées à Paul et de plusieurs des Epîtres dites canoniques fut un des principaux résultats. Toutefois il ne peut être ici question que d'un bref aperçu historique pour éclairer certains points particuliers qui n'avaient pu être qu'indiqués, ou que certains lecteurs n'ont pas suffisamment compris, dans *La Naissance du Christianisme* [1].

1. Cet aperçu aurait tenu en quelques pages, si, dans le temps même où nous commencions à le rédiger, une critique, d'ailleurs très bienveillante d'intention, de *La Naissance du Christianisme*, n'avait paru dans la *Revue de l'histoire des Religions* (mai-juin 1935), sous la plume autorisée de notre collègue et ami M. C. Guignebert, où sont méconnus gravement, autant que nous en pouvons juger, le caractère même et la réelle signification de notre critique des Epîtres. Nous nous trouvons

I

Jésus n'a pas paru en homme d'école ; c'était un prédicateur populaire, ambulant, comme l'avait été avant lui Jean le Baptiseur. Tous deux étaient les prophètes d'un seul oracle : « Repentez-vous, parce que le règne de Dieu est proche. » Jésus doit probablement son surnom de Nazoréen à ce qu'il avait appartenu à ce qu'on appelle, d'ailleurs assez improprement, la secte ou l'école de Jean. *Nazoréen* signifie, à ce qu'il semble, *observant.* L'observance la plus caractéristique du groupe était le baptême, c'est-à-dire l'immersion que Jean pratiquait sur ses adeptes dans le Jourdain. Comme l'avènement de Dieu en son règne impliquait la disparition des pouvoirs humains qui actuellement gouvernaient le peuple de Dieu, Antipas, tétrarque de Galilée, s'inquiéta d'un mouvement qui, tout moral qu'il fût en son intention initiale, n'en était pas moins d'esprit révolutionnaire. Jean fut donc emprisonné comme un novateur dangereux, et bientôt après, peut-être parce qu'une certaine agitation se continuait parmi ses disciples, il fut exécuté dans sa prison. Cela se passait vers l'an 25 ou 26 de notre ère.

Cet exemple ne découragea pas l'initiative que prit bientôt Jésus, en des conditions fort analogues, sinon tout à fait identiques. A lire les Evangiles, on prendrait Jésus pour un prédicateur thaumaturge qui aurait été surtout prédicateur, et avec un enseignement assez varié. C'est que les Evangiles représentent d'anciens livrets de l'initiation chrétienne, et que l'on a dû y amplifier l'enseignement de Jésus pour les besoins de l'instruction catéchétique. On peut dire sans la moindre hésitation que la physionomie réelle, histo-

ainsi tenu à des explications, qui, sans cette circonstance, ne nous auraient pas semblé nécessaires vis-à-vis des personnes doctes, et à des reparties directes qui, autrement, nous auraient paru déplacées dans un travail de ce genre. Mais le temps nous presse, et nous ne pouvons laisser la prescription s'établir sur un jugement que nous croyons avoir le droit, aussi le devoir, de discuter dans son ensemble, dans ses parties et dans ses preuves.

rique, du ministère de Jésus n'y a été que très imparfaitement conservée. Jésus aura été, avant tout, l'annonciateur du prochain règne de Dieu, de la restauration d'Israël dans la justice et la gloire, et il s'est comporté de telle sorte que ses fidèles ont pu croire qu'il était ou qu'il serait la Messie, le Libérateur attendu [1]. Ses disciples, après lui, ont pensé que le baptême était le rite nécessaire d'introduction au royaume espéré.

On n'est donc pas fondé à s'autoriser des Evangiles pour affirmer que le baptême chrétien ne procède pas immédiatement du baptême de Jean, et surtout on n'est pas en droit de soutenir que la tradition évangélique attribue l'institution du baptême chrétien à Jésus ressuscité, c'est-à-dire que l'institution baptismale n'aurait aucune racine dans la carrière de Jésus [2]. L'assertion est purement gratuite et en contradiction avec les données les plus claires de l'histoire évangélique et apostolique. Un seul passage, qui a toute chance de n'être pas authentique, favorise cette opinion ; c'est *Matthieu*, XXVIII, 19, où on lit :

1. Partant du texte d'Irénée II, 22, 5, où il est dit que tous les Anciens qui ont connu Jean professaient que Jean lui-même et d'autres apôtres (!) attribuaient à Jésus cinquante ans d'existence terrestre (comme il est insinué, d'ailleurs, dans le quatrième Evangile, II, 20-21, et VIII, 57), Turmel, *Histoire des dogmes*, I, 306, 319-321, affirme hardiment que le témoignage des Anciens ne saurait être écarté, mais qu'il s'applique à Judas de Gamala, dont parle Josèphe, *Antiquités*, XVIII, 1, 6, lequel Judas eut la plus grande part au soulèvement occasionné par le recensement de Quirinius (an 6 de notre ère), et aurait été, vers l'an 30, crucifié par Pilate, après avoir « pendant près de vingt-cinq ans prêché dans la Palestine la révolte contre Rome ». Ses disciples, après sa mort, l'auraient proclamé Libérateur-Roi = *Jésus-Christ*. — Turmel oublie que ce Judas était, de son métier, chef de brigands, non prédicateur, et qu'il lui aurait fallu un brevet de la police romaine pour prêcher pendant vingt-cinq ans la révolte contre Rome. De plus, il néglige de voir que le témoignage d'Irénée est aussi tendancieux que possible. Les Anciens sont visiblement ceux qui ont construit de toutes pièces la légende de Jean, et, dans la citation d'Irénée, nous les voyons à l'œuvre. Tout en ayant l'air de réfuter les gnostiques, ils réfutent, au fond, la tradition synoptique touchant la durée du ministère de Jésus, et ils étayent la fiction colossale sur laquelle repose l'autorité apostolique du quatrième Evangile. Cette considération, si elle détruit l'authenticité johannique de cet Evangile, suffit aussi, semble-t-il, pour que s'écroulent d'abord et le témoignage desdits Anciens et la thèse de Turmel. Quant à l'identification proposée, elle tombe d'elle-même.

2. C. Guignebert, *art. cit.*, p. 299.

Allez, enseignez toutes les nations,
[les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit],
les instruisant à observer tout ce que je vous ai prescrit.

Il suffit d'y regarder pour s'apercevoir que la ligne concernant le baptême fait surcharge à l'égard de la ligne suivante, qui se rattache à l'ordre d'enseigner toutes les nations. De plus, on a depuis longtemps signalé des citations d'Eusèbe de Césarée où on lit simplement: « Allez, enseignez toutes les nations en mon nom, les instruisant à observer tout ce que je vous ai prescrit. » La ligne du baptême est vraisemblablement surajoutée dans Matthieu. — La rencontre de la même formule dans la *Didaché*, VII, ne prouve rien, vu que le texte de la *Didaché* a dû être conformé à l'usage devenu traditionnel, tout comme le texte de Matthieu. — A supposer que celui-ci fût authentique, il prouverait contre l'antiquité de l'Evangile, vu que la formule trinitaire, avec la triple immersion, n'est pas plus ancienne que le symbole tripartite qui y correspond. Rien de cela n'est antérieur au milieu du second siècle. Aussi bien l'idée de faire évangéliser l'univers par les disciples galiléens n'est pas du tout primitive, les Douze n'étant devenus « apôtres » qu'assez tard, dans la légende chrétienne. Traditionnellement et historiquement, cela ne compte pas. C'est donc en vertu d'une « impression personnelle », dépourvue de tout fondement dans la réalité, que l'on voudrait voir dans le baptême une institution prescrite seulement par le Christ ressuscité, c'est-à-dire, en fait, une institution de l'Eglise.

Restent tous les témoignages directs, tant des Evangiles que des Actes, qui prouvent contre la thèse que nous venons d'écarter. Dans *Marc*, XI, 27-33, Jésus demande aux autorités du temple : « Le baptême de Jean était-il du ciel ou des hommes ? » Récit ancien, où il est sous-entendu que le baptême de Jean était de Dieu. Dans la catéchèse de Marc, premier témoin et base de la tradition synoptique, le baptême du Christ par Jean (*Marc*, I, 9-11) inaugure l'Evangile. Pris tel quel, et bien que Jésus ait été, en fait, baptisé par Jean, le récit n'est pas historique, — c'est par divination pure que plusieurs essaient d'en dé-

duire les sentiments qu'aurait alors éprouvés Jésus ; mais il signifie l'institution du baptême chrétien, il en manifeste le caractère, il en donne le mot et l'origine ; quand cela fut écrit, cela était clair pour l'évangéliste et pour ses lecteurs. Cela est clair encore pour qui veut comprendre, et cela veut dire : le baptême chrétien, c'est le baptême de Jean, auquel s'est ajouté le don de l'Esprit. Pour l'historien : initialement le baptême chrétien est identique au baptême de Jean ; la différenciation par le don de l'Esprit est venue après coup, en partie par et pour la différenciation des sectes. Le récit évangélique n'est pas sans signification au point de vue de la christologie ; mais ce qui, pour l'instant, nous intéresse est sa signification par rapport au baptême chrétien.

Cette signification est gardée dans le quatrième Evangile (*Jean*, I, 26, 33 ; III, 25-27 ; IV, 2 ; VII, 37-39)). Peu importe que, dans *Jean*, IV, 2, l'évangéliste semble redresser III, 25-27, où il est dit que Jésus baptisait non loin de Jean, — en notant que Jésus ne baptisait pas, mais ses disciples ; — et que, dans VII, 37-39, on observe que l'Esprit ne pouvait être donné avant la glorification de Jésus : tout cela n'empêche pas que le baptême chrétien ne soit conçu comme étant originairement identique au baptême de Jean. Comme la tradition chrétienne a voulu trouver, après coup, un principe de différenciation dans le don de l'Esprit, et que le don de l'Esprit, on le savait, n'était apparu que dans les groupes chrétiens déjà formés, les recoupements de l'évangéliste, après l'aveu de l'identité originelle, sont très faciles à expliquer.

Et les Actes des Apôtres confirment ce qui vient d'être dit. Peut-être n'a-t-on pas assez remarqué que la scène de la Pentecôte (*Actes*, II, 1-4), à certains égards, fait pendant au baptême du Christ : il nous est dit positivement (*Actes*, I, 5) que les disciples ont reçu alors le baptême d'esprit. Certains exégètes, un peu trop subtils, en ont conclu qu'un baptême d'esprit, sans eau, avait existé en ce temps-là, comme si une *immersion* dans l'esprit eût été un rite praticable. Ils n'avaient pas suffisamment observé la façon dont le rédacteur des Actes comprend le sacrement. Dans la scène de la Pentecôte, il est impliqué que les disciples ont

reçu un baptême d'eau, celui de Jean, que couronne le don de l'Esprit. Ailleurs, il est supposé que Philippe a donné à ses convertis de Samarie un baptême d'eau, — chrétien pourtant, — et que Pierre et Jean sont venus ensuite donner l'Esprit (*Actes*, VIII, 12, 14-16). Il y a le cas de Cornélius, sur qui tombe l'Esprit, et à qui Pierre s'empresse d'administrer le baptême d'eau. Il y a aussi le cas d'Apollos, venu à Ephèse, et qui prêchait Jésus, sans connaître d'autre baptême que celui de Jean (*Actes*, XVIII, 24-25) ; et le cas des douze disciples, à Ephèse encore, qui, baptisés du baptême de Jean, n'avaient pas ouï parler de l'Esprit saint (*Actes*, XIX, 1-3). Les critiques sont campés devant ces deux derniers cas surtout, comme devant d'indéchiffrables énigmes. Le fond de tout cela n'est pourtant point obscur.

Il y a que les croyants de Jésus ont d'abord et pendant quelque temps, plus ou moins longtemps, selon les régions, pratiqué l'immersion baptismale dans le sens et à la manière où Jean l'avait pratiquée, où Jésus lui-même l'avait reçue, si toutefois il ne l'avait pratiquée lui-même, et que c'est seulement dans les milieux où les manifestations de l'Esprit se produisirent, les groupes chrétiens se discriminant de plus en plus des Juifs et des sectateurs de Jean, que s'affirma l'idée d'un baptême spécifiquement chrétien, lequel devait s'administrer au nom de Jésus. Ainsi le christianisme ancien ne considérait pas le baptême comme une « institution de l'Eglise ». C'était un baptême hérité de Jean et qu'avait consacré l'Esprit [1].

Jésus n'a pas dû prêcher longtemps en Galilée. Il ne l'aurait pas pu, le précédent de Jean nous le montre. Il se

1. Nous n'avons pas à raconter ni même à ébaucher ici l'histoire du baptême chrétien. Il semble résulter de I *Corinthiens*, I, 12-15, que déjà Paul et ses auxiliaires baptisaient au nom de Jésus-Messie ; ainsi faisaient sans doute les fondateurs de la communauté d'Antioche, auxquels Paul avait été d'abord associé. Le rapport du don de l'Esprit avec le baptême ne sera venu que plus tard, et surtout la collation de l'Esprit par la cérémonie spéciale de l'imposition des mains, comme la figurent *Actes*, VIII, 17, et XIX, 6. Turmel, *Histoire des dogmes*, II, 139-174, attribue à une influence ou plutôt à un travail littéraire du montanisme, travail qui se serait imposé à l'Eglise (!), presque tout ce qu'on lit dans les Evangiles, les Actes et les Epîtres touchant le don de l'Esprit ; du montanisme viendraient *Matthieu*, XXVIII, 19,

rendit à Jérusalem, parce que son message s'adressait au peuple juif et que le règne de Dieu, quand il arriverait, devait avoir là le centre de sa manifestation. Venait-il avec la certitude d'une mort qui aurait son utilité providentielle pour la rédemption de l'humanité ? Plusieurs le croient ; nul ne le sait vraiment, et ce n'est pas probable. Il n'y a pas lieu d'alléguer la désillusion qui se serait emparée de ses disciples s'ils n'eussent été avertis. Ils semblent s'être comportés plutôt comme si l'avertissement n'avait pas été donné. Du reste, la mort violente de Jean-Baptiste n'a pas empêché ses disciples de garder leur foi à sa mission et de former une secte qui a eu quelque durée. Ajoutons que la mort ne comptait pas beaucoup pour des gens qui croyaient à la résurrection des défunts, et que les disciples de Jésus, n'ayant pas contemplé l'horreur de son supplice n'en furent pas autant impressionnés qu'ils auraient pu l'être s'ils y avaient assisté. Le fait est qu'ils se retrouvèrent bientôt eux-mêmes dans leur foi première, en s'affermissant dans l'idée que Jésus était pour toujours vivant auprès de Dieu et prêt à se manifester en Messie sur la terre dans le règne de Dieu. Sans doute avait-il laissé entrevoir lui-même quelque pressentiment d'un rôle qui lui appartiendrait dans l'instauration de cette divine économie. Il considérait ce grand événement comme catastrophique, et ceux qui font de lui le prédicateur d'une religion tout intérieure, la foi au Dieu Père qui pardonne le péché, se construisent un Christ à leur image, sans s'apercevoir qu'un tel Christ n'aurait pu exister en ce temps-là, et que s'il avait pu exister, on ne voit pas comment il aurait pu, soit trouver audience, soit être jugé digne de mort.

La foi des disciples, orientée vers le règne de Dieu et la mission divine de Jésus, ne se départit pas de sa ligne, em-

l'idée du baptême d'esprit, etc. Exagérations systématiques. Le fait est pourtant que le baptême au nom des trois personnes divines ne doit pas être antérieur à 150-160, ni la collation de l'Esprit par l'imposition des mains. Mais c'est contre les « spirituels » du gnosticisme que l'Eglise s'est affirmée dépositaire unique et dispensatrice de l'Esprit. Méditer, à ce sujet, l'échange de propos qu'une fiction d'*Actes*, VIII, 18-24, suppose entre Simon le Magicien, censé ancêtre de la gnose hérétique, et Pierre, censé chef de l'apostolat chrétien.

portés qu'ils étaient dans une vision d'en haut. Après quelque oscillation de tous, le plus fervent d'entre eux, Pierre, se ranima dans la pensée que Jésus était vivant à Dieu, et dans sa foi le vit. Ses compagnons se raffermirent dans l'espérance, ils virent aussi, et ainsi se décidèrent-ils à retourner à Jérusalem, parce que c'était là qu'il convenait d'aller attendre le règne de Dieu et le Christ Jésus. Ils ne revenaient pas dans une intention d'apostolat, et ils n'étaient d'ailleurs pas préparés ni probablement doués pour un tel ministère. Ils attendaient ; mais ils communiquèrent peu à peu leur attente à quelques-uns de ceux qu'ils rencontraient dans le temple, Juifs du pays et Juifs de la Dispersion. Propagande privée, qui s'encourageait elle-même par le succès. Car beaucoup de gens étaient sensibles à la grande espérance. C'est un fait, et le succès s'explique par le fait. L'enthousiasme de ces pauvres Galiléens fut contagieux, et les résultats furent assez rapides ; s'ils avaient été très lents, le feu se serait éteint.

Donc il y eut bientôt à Jérusalem des croyants hébreux et des croyants hellénistes qui ne tardèrent pas à former deux groupes distincts dans leur organisation, pour autant qu'organisation il y avait, le groupe hébreu demeurant plus ou moins figé dans son attente, et le groupe helléniste commençant de s'exercer au prosélytisme, cette tendance de ses membres étant aussi bien assez commune chez les Juifs de la Dispersion. Alors l'un de ces hellénistes, Stephanos (Etienne), s'enhardit jusqu'à porter le cas de Jésus-Messie devant les synagogues qui étaient ouvertes aux hellénistes de divers pays dans Jérusalem. On raconte, et il est probable, que cet Etienne, instruit par ses expériences dans le monde païen, avait osé dire que les pratiques spécifiquement juives n'obligeraient plus dans le règne de Dieu. Tumulte, procès devant le sanhédrin, condamnation d'Etienne ; il meurt lapidé. Ses compagnons sont contraints à fuir, et c'est le commencement de la propagande en dehors de la Judée, plus exactement du territoire judéen qui était sous la surveillance immédiate des autorités juives de Jérusalem ; cette propagande ne pouvait manquer d'atteindre

non seulement les Juifs de la Dispersion mais aussi la clientèle païenne de leurs synagogues.

On a insinué récemment [1] que les compagnons d'Etienne pourraient bien n'avoir songé qu'à retourner dans leur pays, et que la propagation de la foi au Christ Jésus aura été moins rapide que ne l'a dit *La Naissance du Christianisme.* Un préjugé tenace, dont nous connaissons l'origine, et qui s'impose encore, dans une certaine mesure, à ceux qui ne le partagent pas, veut que Paul ait eu l'initiative de la prédication chez les Gentils et qu'il ait été, en son vivant, presque le seul à convertir des non-Juifs. *La Naissance du christianisme* a voulu ruiner ce préjugé : comme elle n'y a pas réussi complètement, nous le combattons encore. Les compagnons d'Etienne étaient animés de son esprit ; obligés de quitter Jérusalem, ils avaient un autre souci que de se mettre en sûreté en rentrant chez eux. Un seul fait suffirait à le prouver : ceux qui fondèrent la communauté d'Antioche étaient de Chypre et de Cyrène (voir la notice générale d'*Actes*, XI, 19-21, qui les fait prêcher, aussitôt que partis, en Phénicie, Chypre et Antioche, et la liste spéciale des chefs de la communauté antiochienne, *Actes*, XIII, 1). Le même témoignage, qui est puisé à bonne source, dit que le succès fut prompt, grâce à l'activité des missionnaires. Il est certain, par ailleurs, qu'un groupe chrétien existait à Damas lorsque Paul se convertit. Tacite (*Annales*, XV, 44) atteste à sa façon que Rome fut touchée de très bonne heure, et il se fit comme chacun sait, un tel tapage dans les synagogues de Rome à propos du Christ, que l'empereur Claude lança un arrêté d'expulsion contre les perturbateurs. Comme il était inévitable, Alexandrie aussi fut bientôt atteinte : de là sortit Apollos, qui porta le nom de Jésus à Ephèse avant Paul.

Ajoutons que l'auteur de *La Naissance du Christianisme* n'est pas le seul [2] à avoir reçu « quelque impression » de la *Lettre de Claude aux Alexandrins*, qui est de l'an 41. La raison de cette « impression », c'est que l'an 41, cela fait une

1. C. Guignebert, *art. cit.*, p. 297.
2. Il y a aussi Franz Cumont.

dizaine d'années après le supplice d'Etienne, un peu plus de temps qu'il n'en faut pour aller de Jérusalem à Alexandrie ; c'est aussi que la propagande chrétienne, que nous voyons avoir été prompte et agissante, n'était pas aussi paisible et inoffensive que beaucoup se plaisent encore à l'imaginer. On se représente volontiers les missionnaires de Jésus comme de bons petits saints pacifiques allant par les synagogues ouvrir leur mystique trésor : le Dieu bon offre à tous par Jésus-Messie le pardon et le salut. Douce image, qui répond à celle que nous avons signalée plus haut à propos de Jésus. Or il s'agissait de bien autre chose. Le cri qui provoquait tant de « tumulte » à Rome et ailleurs, — à travers les récits édulcorés des Actes, on peut voir encore que partout où Paul portait ses pas, les synagogues ne tardaient pas à entrer en ébullition, — ce n'était pas : « Repentez-vous, pour que Dieu vous pardonne », c'était : « Le Messie est venu ; il a été crucifié, mais il est ressuscité, et il va venir bientôt en gloire et en puissance, il va venir, il va venir ! » *Maranatha* n'est pas un mot de passe, c'est le cri de guerre du christianisme naissant. Etant données les dispositions de l'âme juive en ce temps-là, un tel cri suffisait pour provoquer une agitation extrême. A Rome, il fallut sévir. A Alexandrie, où la population juive était considérable, la répression d'une agitation populaire exigeait d'autres moyens qu'un arrêté d'expulsion. Il n'est donc pas du tout impossible, il est même assez probable, si ce n'est même vraisemblable, que l'effervescence que Claude a voulu réprimer à Alexandrie ait eu quelque couleur messianique, occasionnée par la propagande chrétienne.

Paul entre en scène lorsque cette agitation est déjà commencée en divers lieux et que même les missionnaires d'Antioche ont recruté des prosétytes dans la clientèle païenne des synagogues, sans imposer à leurs recrues la circoncision. Son premier sentiment envers la nouvelle foi avait été celui d'une vive répulsion, qui se traduisit par une violente hostilité. Cependant il était de Tarse ; c'était, par conséquent, plus ou moins, un juif helléniste d'éducation, et cette circonstance a pu contribuer à sa conversion, sur les condi-

tions psychologiques de laquelle il est oiseux de spéculer, n'y ayant là-dessus aucune documentation certaine ni dans les Epîtres ni dans les Actes. Que l'adhésion de Paul à la foi de Jésus ait été finalement déterminée par une vision, le fait paraît certain, bien que notre documentation ne permette pas de préciser les circonstances de cette vision, si ce n'est qu'elle se produisit à Damas. L'atmosphère d'enthousiasme mystique qui fut celle du christianisme naissant explique la multiplication de ces phénomènes. Une vision détermine la foi de Pierre à la résurrection de Jésus. Une vision détermine l'accession de Paul à la foi de Jésus ressuscité. Les préliminaires physiologiques et psychologiques de ces visions nous échappent nécessairement. Le résultat seul nous est acquis.

D'autre part, notre critique des Actes et des Epîtres nous laisse de quoi reconstituer la figure et l'action de Paul propagandiste de la foi qu'il avait d'abord combattue. Notons d'abord que Paul s'est rallié à la foi et associé à la propagande des croyants hellénistes qui ont inauguré la prédication chrétienne en dehors de la Judée, dispensé des observances proprement juives, principalement de la circoncision, les païens convertis. Le principe d'un tel recrutement n'a pas été posé par lui ; il s'y est rallié avec la fougue qui paraît lui avoir été naturelle, soit à Damas, dès sa conversion, soit à Antioche, quand il eut rejoint dans cette ville ceux qui, avant lui, professaient l'admissibilité des Gentils au salut, c'est-à-dire au règne de Dieu et d'abord à la communauté des croyants. Ainsi Paul fut-il associé à Barnabé dans la mission de Syrie-Cilicie, que l'Epître aux Galates réserve à Paul seul. C'est en conséquence de cette mission vraiment apostolique, et soutenue par la communauté antiochienne, que la question des observances légales se posa, des judaïsants venus de Jérusalem ayant inquiété à cet égard la communauté d'Antioche. La communauté délégua Barnabé, Paul, Tite, pour examiner l'affaire avec les anciens de Jérusalem, et la thèse des antiochiens reçut, après délibération, l'agrément des chefs de la communauté-mère. Une lettre conciliante fut écrite en leur nom, que portèrent

deux messagers désignés pour accompagner les délégués d'Antioche en leur retour au pays de Syrie[1].

Jusque-là Paul n'avait pas exercé de ministère indépendant. Un incident survenu peu après l'accord de Jérusalem l'induisit à entreprendre seul des missions nouvelles. Le caractère de l'incident est dissimulé dans les Actes. La perspective en est faussée dans l'Epître aux Galates. Il peut être vrai en substance que la brouille entre Paul, d'une part, et, d'autre part, Pierre, avec Barnabé et les autres missionnaires d'Antioche, fut occasionnée par quelque concession faite aux scrupules des judaïsants, sans que fût abandonné pour autant le principe de l'accession des Gentils au salut sans la circoncision. On peut suivre dans *La Naissance du Christianisme* la carrière de Paul missionnaire indépendant, jusqu'au dénouement de son procès à Rome. Mais il y a opportunité de s'arrêter ici quelque peu sur la conclusion du procès, et d'abord sur le rôle historique de Pierre.

La rédaction des Actes, qui disposait des mémoires de Luc, s'est trouvée renseignée sur les missions de Paul, par lesquelles est maintenant remplie la dernière partie du livre. Ce n'est pas à dire que Barnabé et quantité d'autres n'aient, en ce temps-là, continué avec plus ou moins de succès l'œuvre de propagande. — Ainsi nous voyons, au commencement du second siècle, des groupes chrétiens en Bithynie, de formation déjà ancienne, qui ne doivent rien à Paul. — Mais Barnabé et ces anonymes n'ont pas eu d'historien.

Pierre n'est pas à compter parmi les propagandistes de la nouvelle foi en dehors de la Judée. Même l'activité missionnaire que la première partie des Actes lui attribue en dehors de Jérusalem est purement légendaire. D'après un récit (*Actes*, XII) dont il convient de ne retenir que les données générales, il a été emprisonné, au printemps de 44, après la mise à mort de Jacques, probablement aussi de Jean, par ordre d'Hérode Agrippa. — Les poursuites intentées par ce roi aux chefs du groupe chrétien de Jérusalem étaient

1. Cf. *La Naissance du Christianisme*, 181, n. 2.

sans doute coordonnées à la politique de Claude contre les agitateurs juifs. — Pierre échappa « par miracle » — comme disait Mgr Duchesne [1], — au supplice qui l'attendait. Le récit des Actes (XII, 17) conclut par cette formule réticente : « Il s'en alla dans un autre lieu. » De *Galates*, II, 11, on peut inférer qu'il s'est rendu alors à Antioche, où il s'est trouvé en conflit avec Paul. Le rédacteur des Actes, qui ne voulait pas raconter le conflit d'Antioche, se sera interdit de conduire Pierre dans cette ville.

Il paraît certain que Pierre ne fut jamais un grand missionnaire, il ne l'est devenu que dans la légende. Et dans ce fait, il y a tout le contraire d'un argument en faveur de sa venue à Rome. Y est-il jamais venu ? En critiquant les lettres de Clément et d'Ignace, nous avons enlevé toute valeur de tradition historique à leur témoignage touchant le martyre de Pierre à Rome [2]. Ce témoignage est fondé uniquement sur la légende. Mais quelle légende ? Nous venons de dire que le rédacteur des Actes s'est tu délibérément sur la venue de Pierre à Antioche. Ne serait-ce pas qu'il sous-entend un autre « lieu », un « lieu » que connaissaient mieux que nous ses lecteurs, familiarisés avec la légende de Pierre, et une fiction du même rédacteur ne nous aiderait-elle pas à le deviner ?

La rencontre de Pierre à Samarie avec Simon le Magicien (*Actes*, VIII, 9-24) est pleine de sens, plus que la plupart des exégètes récents ne sont disposés seulement à le soupçonner. Certes, il ne s'agit pas maintenant de reconnaître Paul derrière Simon le Magicien, comme faisait l'ancienne école de Tubingue. Mais on ne devrait pas se dissimuler que le rédacteur des Actes entre dans le sillage que suivront ulté-

1. *Histoire ancienne de l'Eglise*, I, 19. Turmel, *Histoire des dogmes*, III, 105, simplifie la question et supprime la venue de Pierre à Rome, en supposant que Pierre a été mis à mort, après Jacques et Jean, par ordre d'Hérode Agrippa. L'idée n'est pas déjà si mauvaise; mais Turmel n'a pas pensé à nous dire comment s'est produit le conflit d'Antioche entre Pierre et Paul.

2. En ce qui regarde Ignace-Théophore, il est douteux, pour le moins, que Théophore ait mentionné Pierre dans sa lettre aux *Romains* (IV) ; mais, en toute hypothèse, le témoignage, tardif, dépend de la légende et n'a pas la moindre valeur historique.

rieurement les apocryphes clémentins. Il connaît l'esquisse du roman qui met aux prises le chef des apôtres,— voire le chef de l'Eglise, et le premier qui ait ouvert aux païens la porte du salut,— avec le père de toutes les hérésies, et de ce roman il a conscience de nous dire le premier chapitre. On hésite à penser qu'il en ait connu le dernier, c'est-à-dire une ébauche du combat final à Rome. On hésite; mais ne fallait-il pas que Pierre vînt à Rome pour primer Paul dans le souvenir chrétien, et Simon, dans le roman-légende, n'aurait-il pas remplacé Paul, qui d'abord y fut visé ? Dans l'hypothèse, ceux qui nient la venue de Pierre à Rome auraient cause gagnée. La meilleure raison d'affirmer cette venue est l'absence de toute tradition sur la mort de Pierre en quelque autre endroit, aussi le manque d'une hypothèse plausible pour expliquer la tradition romaine. L'existence, vers l'an 125, d'un écrit fondamental de la légende, rédigé dans le sens qui vient d'être dit, fournirait l'hypothèse et annulerait l'argument tiré du silence de la tradition touchant le lieu réel de la mort de Pierre. A y bien regarder, ce n'est pas pour avoir mal compris une inscription à *Semo Sancus*, que l'apologiste Justin (I *Apologie*, XXVI) affirme la venue et les prestiges de Simon à Rome; c'est pour avoir connu une légende conçue en ce sens, qu'il a lu de travers l'inscription, mettant *Simoni deo sancto*, à la place de *Semoni Sanco Deo Fidio*. Et tout cela soit dit pour l'orientation de recherches sur le sujet, non pas en manière de conclusion définitive [1]. Gardons-nous des « impressions personnelles » qui ne seraient pas solidement documentées ?

Un mot maintenant sur la condamnation de Paul. On a pu lire dans *La Naissance du Christianisme* (p. 239), en manière d'hypothèse : « Ce serait le procès de la propagande chrétienne... qui aurait été institué pour la première fois dans le cas de Paul, et ce serait cette propagande qui aurait été condamnée par un juge romain dans la personne de l'Apôtre. » On en a conclu que, selon l'auteur, « ceux qui

1. On peut voir dans *L'Eglise chrétienne*, 322-328, comment Renan, qui pourtant admettait la venue de Pierre à Rome, comprenait la formation de la légende.

croient à la réalité d'une législation antichrétienne de Néron sont dans le vrai ». Or l'auteur dit, il avait pensé dire exactement le contraire. Il écrit, à propos des victimes de l'an 64 (*La Naissance du Christianisme,* 238) : « Tant les premiers accusés que les derniers ont été condamnés comme des criminels de droit commun, sans qu'il fût besoin de créer une loi spéciale contre la nouvelle religion. Tertullien lui-même (*Ad nationes,* I, 7) constate que le précédent de Néron fit jurisprudence après lui sans plus de difficulté. La correspondance de Pline et de Trajan, en 111, ne suppose pas de législation particulière contre les chrétiens ; elle implique seulement le point de vue établi, on pourrait dire naturellement et spontanément, par la force des institutions et des mœurs, que la profession de christianisme est, par elle-même, punissable de la peine capitale... Le principe : *Non licet christianos esse,* était dans l'air et réglait, un cas particulier se posant, la pratique judiciaire, bien qu'il ne fût pas écrit formellement dans la législation. » Y a-t-il moyen de définir autrement la position juridique du christianisme devant l'autorité romaine ? Pas de législation spéciale, mais une pratique judiciaire, une jurisprudence constante, qui s'était établie, en quelque sorte, d'elle-même.

Mais on voudrait que, jusque vers le milieu du IIIe siècle, il n'y ait eu contre les chrétiens que des « *pogroms* » populaires, plus ou moins « authentiqués par les autorités locales » [1]. Cependant, où est le pogrom, dans le procès de Paul à Rome, qui s'est déroulé si lentement devant le tribunal impérial ? Où est le pogrom dans l'affaire de l'an 64, que Tacite nous décrit ? Rafles de police, accusation, interrogatoire, condamnation, tout a l'air de se passer dans les formes de la justice. Pas de pogrom dans les cas individuels de christianisme qui ont été jugés sous Domitien. Pas de pogrom dans l'affaire de Bithynie au temps de Trajan, mais dénonciations formelles, individuellement débattues devant le proconsul, avec condamnations diverses suivant les cas.

1. C. Guignebert, *art. cit.*, p. 298.

Pas de pogroms dans les cas particuliers que cite la seconde *Apologie* de Justin ni dans le procès de Justin lui-même. L'affaire de Lyon, en 177, paraît avoir commencé par un pogrom, mais le procès suivit une marche régulière, interrompue par un recours à l'empereur, le sage Marc-Aurèle ; et l'empereur ayant répondu dans le sens où jadis Trajan avait répondu à Pline, le procès reprit son cours et se termina par les condamnations et exécutions légales. Dans ces conditions, il paraît difficile d'affirmer que les pogroms seuls ont déterminé la situation juridique du christianisme devant les tribunaux romains jusque vers le milieu du IIIe siècle. Revenons à notre sujet.

II

Paul n'était pas un écrivain professionnel. S'il a écrit quelques lettres aux groupes chrétiens qu'il avait réussi à créer, c'est quand un intérêt moral de tel groupe ou une circonstance particulière réclamaient son intervention. Comme type de lettres de circonstance, nous avons les deux billets concernant la collecte, qui ont été conservés au milieu de la Seconde aux Corinthiens : ces deux billets n'ayant pu être expédiés en même temps, c'est donc l'analogie de leur contenu qui les a fait loger ensemble dans la compilation de l'Epître (et quel critique oserait ici nier la compilation ?). Aussi lettres de direction et d'amitié : ainsi les deux billets-lettres, rassemblés dans l'Epître aux Philippiens, que le caractère de leur contenu et l'identité de leur destination ont fait compiler de même en une seule lecture. La portion authentique de la Première aux Thessaloniciens a été dictée par une opportunité morale, Paul s'étant proposé d'affermir dans la foi une communauté hâtivement rassemblée, dont il avait pu craindre un défaut de persévérance. De même, la Première aux Corinthiens contient les éléments d'une lettre qui a été moralement nécessitée par les divisions qui s'étaient produites dans la communauté, et que Paul aurait voulu faire cesser. Dans la Seconde aux Corinthiens nous avons trouvé deux lettres que Paul avait jugé indis-

pensable d'écrire : l'une, engagée dans la compilation des derniers chapitres, avait été rédigée sur un ton assez sévère, après une visite à Corinthe où Paul avait éprouvé un insuccès cuisant ; il tentait de ramener vers lui la communauté, faisait son apologie et fixait les conditions dans lesquelles pourrait s'effectuer une nouvelle visite ; l'autre, presque noyée dans la première partie de l'Epître, était une lettre de réconciliation où Paul félicitait les Corinthiens pour les résultats obtenus par l'intervention de Tite et se réjouissait avec eux dans cet apaisement. Ce qu'il y a d'authentique dans l'Epître aux Romains constitue une véritable lettre, complète en elle-même et homogène, où Paul justifie son ministère auprès des Gentils de façon à se ménager parmi les chrétiens de Rome un accueil favorable quand il viendra chez eux après avoir porté aux saints de Jérusalem la collecte qu'ont préparée les croyants de Macédoine et d'Achaïe. Enfin l'on sait l'objet du billet à Philémon. Les éléments qui semblent primitifs dans l'Epître aux Galates forment un ensemble moins cohérent que ceux de l'Epître aux Romains; encore est-il qu'il y manque fort peu de chose, si peu que rien, pour constituer un plaidoyer contre la nécessité de la circoncision pour le salut, et que ce plaidoyer, parallèle à celui que l'on trouve dans l'Epître aux Romains, mais en rapport avec des circonstances toutes différentes, est en parfaite harmonie avec l'opportunité du moment. Somme toute, nous avons là toute une série de documents pleinement intelligibles en eux-mêmes et par rapport à la situation réciproque de Paul et de ceux à qui ces divers messages ont été adressés.

Mais on nous demande pourquoi l'on a gardé dans les Eglises « les pauvres billets et les lettres squelettiques » auxquels notre « scalpel réduit l'Apostolicon authentique [1] ». D'abord, il ne s'agit pas de « pauvres billets » ni de « lettres squelettiques », il s'agit de simples écrits, formant chacun un tout proportionné à sa destination. Les billets ne sont pas « pauvres » pour cela, ils sont naturels ; ni les lettres « squelettiques », elles disent tout ce qui convenait à la circons-

1. C. Guignebert, *art. cit.*, p. 301.

tance. Une lettre, après tout, même une lettre d'apôtre, n'est pas obligée, pour mériter son brevet d'authenticité, d'être un pot-pourri de gnoses et de moralités, comme l'est, sauf respect, l'Epître aux Romains, et comme le sont, sauf respect toujours, les deux Epîtres aux Corinthiens.

Il ne faudrait pas non plus mettre si facilement en cause les Eglises. Est-ce que toutes les Eglises ont reçu tous les billets et toutes les lettres ? Ces écrits étaient-ils à si grand tirage ? On ne saurait trop rappeler ici la condition des écrits évangéliques. Qui dénombrera les étapes par lesquelles ont passé les diégèses primitives avant de se cristalliser dans la rédaction canonique des trois premiers Evangiles ? Et la rédaction même de l'Evangile johannique n'a-t-elle pas connu plus d'un remaniement ? Qui nous dira les aventures qu'a connues la péricope de l'Adultère (*Jean*, VII, 53-VIII, 11) avant de choir dans le quatrième Evangile? A ce compte, le Nouveau Testament serait, il est plein de « squelettes » mal identifiés. Les lettres et billets de Paul n'étaient pas confiés à la garde de toutes les Eglises ; ils ont été d'abord confiés à la garde de leurs destinataires, et il est bien probable que tous n'ont pas été conservés. De ceux qui n'ont pas péri nous ne pouvons reconstituer l'histoire que par conjecture.

Ce que nous savons, c'est que le recueil traditionnel des Epîtres de Paul n'a gagné qu'assez tardivement considération dans toutes les Eglises ; que le recueil s'est formé dans certaines mains, qu'il s'est amplifié dans un certain milieu, sous l'empire de certaines circonstances et qu'il n'a pris sa forme définitive qu'assez tard. On n'a pas motif de faire intervenir les Eglises au point de départ de leur histoire. Le premier recueil n'a pas été d'abord, il n'est venu qu'assez tard aux mains de toutes les Eglises. Il s'est formé, ou s'est trouvé formé, dans des conditions qui nous échappent, — le miracle serait que nous en fussions instruits, — en un milieu spécial, dévoué à la mémoire de Paul et qui a exploité ce que nous pouvons appeler sa succession littéraire. Le dépôt n'en a peut-être jamais été chez Carpus à Troas, comme l'assure la Seconde à Timothée (IV, 13), mais ce

doit être en Asie qu'il exista, Paul ayant laissé là des disciples, peut-être quelques compagnons de son apostolat.

« Comment tout cela a-t-il pu jouir d'assez de considération pour servir de cadre à l'étonnant enrichissement doctrinal que le *Corpus* paulinien nous a transmis ? [1] » — Va pour « l'étonnant enrichissement doctrinal »,bien qu'il soit fort mêlé et de valeur inégale. Mais qui nous dira comment l'Evangile « squelettique » de Marc a pu jouir d'assez de considération pour servir de cadre à «l'étonnant enrichissement doctrinal » que les Evangiles dits de Matthieu et de Luc nous ont transmis ? Sans doute parce que c'était l'Evangile, qu'on n'avait pas grand choix de cadres, et qu'il était commode d'utiliser celui-là pour un élargissement de la catéchèse cultuelle dans les communautés. On adaptait sans cesse l'enseignement de Jésus, — devenu enseignement sur Jésus, — aux besoins spirituels de la chrétienté. De même les détenteurs de nos petites lettres, qui les gardaient pieusement,trouvèrent opportun de faireparler Paul comme il convenait, selon eux, à l'édification des croyants, en amplifiant les « pauvres billets » et les « lettres squelettiques », les chargeant d'enseignements divers, et composant même de nouvelles lettres à côté des anciennes, où, avec la meilleure volonté du monde, on ne pouvait tout loger. Le procédé était classique en Israël depuis les temps où s'élaboraient les Ecritures de l'Ancien Testament ; le judaïsme alexandrin s'en était largement servi ; et le christianisme naissant cultiva cet héritage. Ainsi l'enrichissement doctrinal que représente le *Corpus* paulinien n'est pas tellement « étonnant » ; c'est une illustration particulière d'une méthode générale dont la fécondité n'a été, comme chacun sait, endiguée, à peu près, que par la fixation du canon néotestamentaire. Et ce disant, nous n'exprimons certes ni la moindre découverte ni une « impression personnelle ».

« Pourquoi des lettres réputées artificielles sont-elles si mal construites ? » — Hé ! c'est parce qu'elles sont artificielles. Les compléments n'ont pas été ajoutés en une seule

1. C. Guignebert, *loc. cit.*

fois ni par les mêmes mains, mais en divers temps et par divers rédacteurs. Il y a des interpolations qui crèvent les yeux, à moins qu'on ne les tienne résolument fermés, par exemple, l'intrusion du cantique de l'amour (I *Corinthiens*, XIII) dans la leçon sur les charismes (I *Corinthiens*, XII, XIV), l'intrusion de la leçon sur le voile des femmes (I *Corinthiens*, XI, 3-16) dans l'instruction sur la tenue de la cène (I *Corinthiens*, XI, 2, 17-34). Certains amalgames ne se discernent qu'avec un peu plus d'attention et par un examen tout désintéressé, par exemple la façon dont la théorie mystique du salut a été ajustée à la théorie eschatologique dans l'Epître aux Romains. Mais de telles combinaisons sont la monnaie courante de la littérature biblique. Les gaucheries de nos compilations évangéliques, pour ne pas remonter jusqu'au Pentateuque, ne sont-elles pas innombrables ?

« Et n'est-il pas étonnant que de ces gnoses pseudo-pauliniennes du IIe siècle nous ne sachions rien ; j'entends rien quant à leurs origines et à leur entrée dans la croyance commune, en doublure de la *regula fidei* [1] » — Hélas ! cet étonnement n'a pas l'air de soupçonner combien il est surprenant ! Où était donc la *regula fidei* avant l'an 150 ? Elle était bien élastique, la *regula fidei* qui a recommandé aux Eglises le Pasteur d'Hermas ! Que ne demande-t-on son nom à l'auteur de l'Epître aux Hébreux ? Ce nom, on ne le connaîtra probablement jamais. Pourtant l'Epître existe ; elle n'a pas été construite dans l'ignorance des gnoses pseudo-pauliniennes, et elle n'en tient pas compte. Elle a fini par entrer dans le canon ; mais si un critique croyait pouvoir dire qu'elle est entrée dans la croyance commune, celui-là ferait preuve d'un singulier aveuglement. On a pu voir quelle était la doctrine christologique de l'auteur : de cette christologie presque rien n'a été retenu dans la croyance commune, et il en reste assez peu de traces dans la théologie traditionnelle.

Il en reste une, très remarquable, mais qui semble avoir

1. C. Guignebert, *loc. cit.*

été peu remarquée, dans la liturgie catholique. On ne la cite ici que pour montrer combien l'argument d'orthodoxie est délicat à manier, surtout pour les personnes qui n'en ont pas l'habitude. Et donc, dans la prière *Supplices*, qui, au canon de la messe romaine, tient lieu de l'*épiclèse*, la prière consécratoire dans les liturgies orientales, on prie Dieu de faire porter l'oblation de pain et de vin par son ange sur l'autel du ciel, afin que ceux qui sont sur le point d'y communier reçoivent avec le corps et le sang de Jésus-Christ toute bénédiction céleste. C'est un écho de l'Epître aux Hébreux, où l'on voit (x, 19-20) le Christ-esprit apporter à l'autel du ciel l'offrande de son propre sang ; mais, comme, depuis des siècles, les théologiens catholiques placent la consécration dans les paroles de l'institution, qui précèdent la prière *Supplices*, ils négligent de voir que la prière a eu d'abord un sens consécratoire et qu'elle faisait opérer par sa propre vertu la consécration sur l'autel d'en haut [1].

Les gnoses insérées dans les Epîtres de Paul sont dans les mêmes conditions que celle de l'Epître aux Hébreux, nées d'auteurs inconnus (comme tant de sectes gnostiques), énoncées sans souci de conformité avec une orthodoxie qui, en fait, n'existait pas encore ; et quand les Epîtres de Paul furent entrées dans le canon, l'orthodoxie ferma les yeux sur ce qui ne lui agréait pas ou en détourna le sens. Il en va de même pour les Evangiles : est-ce que les généalogies du Christ n'ont pas été construites pour établir que Jésus descendait de David par Joseph ? Et n'y a-t-il pas aussi bien dans les Synoptiques (*Marc*, xii, 35-37, et parallèles) une péricope où il est péremptoirement démontré que le Christ n'avait pas besoin d'être fils de David ?

Est-il nécessaire d'ajouter que les autres Epîtres dont nous avons eu à nous occuper se sont présentées dans les mêmes conditions que celles qui ont été attribuées à Paul ; elles aussi se sont recommandées d'un nom qui ne leur appartenait pas, et souvent elles affectaient des opinions que la tradition n'a point retenues. Les Pastorales n'ont presque

1. Cf. *supr.*, p. 112, n. 1.

rien, si toutefois elles ont quelque chose, d'authentique. Elles se sont glissées dans le recueil paulinien à la faveur du crédit qu'avait déjà obtenu la première collection ; on ne leur a pas tenu rigueur de leur modalisme ni de tel propos sur le Christ « justifié en esprit » (I *Timothée,* III, 16), qui ne s'accorde pas très bien avec la résurrection corporelle de Jésus. L'Epître de Jacques n'était pas de Jacques, et on lui a pardonné son offensive directe contre la doctrine de Paul sur la justification par la foi seule. La Première de Pierre n'était pas de Pierre ; on lui a néanmoins fait fête parce qu'elle magnifiait le prince des apôtres, censé fondateur de l'Eglise romaine, et l'on a laissé tomber doucement son admirable mythe de la prédication du Christ-esprit aux esprits qui étaient en prison depuis les jours du déluge, et aux âmes des hommes qui étaient morts avant la venue du Sauveur. La seconde de Pierre était encore moins, si possible, de Pierre que la première; on ne dira jamais assez que c'était un faux des plus audacieux ; elle finit pourtant par entrer dans le canon, quand on eut oublié qu'elle procédait d'un apocryphe abandonné pour sa trop flagrante incompatibilité avec les Evangiles canoniques. L'Epître de Jude n'était pas de Jude, et elle fut agréée malgré son insignifiance et les citations d'apocryphes dont était émaillée sa brièveté. On a vu comment furent acceptées, au IIIe siècle, les lettres d'Ignace-Théophore, qui n'étaient pas tout à fait de Théophore et qui n'étaient pas du tout d'Ignace ; elles firent leur chemin en dépit de leur hérésie profonde, parce qu'elles exaltaient l'épiscopat et qu'elles avaient pris un vernis d'orthodoxie. N'ont-elles pas dupé jusqu'aux savants modernes (elles fournissaient un abri si commode, si avantageux, pour la littérature du Nouveau Testament !), et tant s'en faut qu'ils soient tous revenus de leur méprise. On peut prévoir même que d'aucuns n'en reviendront pas de sitôt.

Après tout, les quatre Evangiles aussi furent canonisés, bien qu'aucun d'eux ne fût de l'auteur apostolique à qui on l'attribuait, parce qu'ils portaient des noms respectables, qu'ils étaient en possession de l'usage ecclésiastique, et que l'on passait sur les incohérences et contradictions dont cha-

cun était pourvu, sur les contradictions non moindres qui subsistaient entre eux. L'orthodoxie existait à peine avant l'an 150 ; quand elle eut essayé, entre 150 et 180, de se donner consistance, elle garda encore longtemps des maillons assez élastiques pour n'être pas gênée de son propre contenu. Il faut bien reconnaître pourtant que son canon du Nouveau Testament était, à certains égards et dans une certaine mesure, un recueil d'hérésies mortes ou en sommeil, dont quelques-unes devaient se réveiller au cours des âges. On avait commencé par trouver que ces contradictions des écrits canonisés n'étaient « ni si évidentes, ni si inexplicables », et n'est-il pas vrai que cette heureuse disposition subsiste encore chez beaucoup de leurs commentateurs ?

Pour ne pas sortir de notre sujet, rappelons-nous que, si les lettres de Paul ont mis un certain temps à devenir les Epîtres que nous connaissons, elles mirent aussi un certain temps, on pourrait dire presque le même temps quelque peu allongé, à gagner le crédit où nous les voyons s'élever à partir de Marcion, qui sans doute fut le premier à les canoniser formellement. Nous avons pensé constater qu'elles avaient été gardées d'abord en Asie, à Ephèse et dans la région, mais nous avons constaté aussi bien qu'à Ephèse même elles étaient combattues. Ici l'Apocalypse de Jean est notre témoin irrécusable. Dans leur pays d'Asie, la majorité des chrétiens était contraire à nos Epîtres. Il est probable cependant, pour ne pas dire certain, que, peu après l'Apocalypse, un accord fut réalisé, et l'héritage de Paul accepté de façon à pouvoir être divulgué dans les communautés. Ce dut être fort peu de temps avant Marcion. Et le crédit ne suivit pas tout à fait la diffusion. L'auteur d'*Hébreux,* qui connaît les principales Epîtres, se comporte comme s'il pouvait se flatter de les remplacer ; le pseudo-Jacques les réfute avec modération, mais ouvertement. Justin, qui n'a pu les ignorer, semble les avoir goûtées fort peu. Leur influence a été assez limitée sur la gnose hérétique, en dehors de Marcion. Même en Asie, dans cette Asie qui, en un moment décisif a dû les patronner, ce n'est pas la gnose de Paul qui domine la pensée chrétienne, c'est la gnose johan-

nique, et c'est le nom de Jean, — bien que cet apôtre ne soit jamais venu à Ephèse, — qui prime dans le souvenir chrétien, celui de Paul. Paul n'est pas même nommé dans la lettre de Polycrate à Victor, où sont énumérées les gloires chrétiennes de l'Asie. Est-ce que ce silence est dépourvu de toute signification ?

Ajouterons-nous que la gnose de Paul a peu pénétré la théologie chrétienne de l'Orient, et que c'est surtout saint Augustin, en attendant Luther et Calvin, sans parler de Jansénius, qui a fait sa fortune en Occident. Peut-être même, — que l'on nous pardonne cette digression, qui n'en est pas tout à fait une, et qui ne veut pas être un blasphème, — peut-être est-ce encore l'ombre de Luther et de Calvin qui protège les Epîtres de Paul contre les entreprises de la critique, plus efficacement qu'elle n'a protégé même les Evangiles.

Sans doute n'est-il pas trop inopportun, en terminant cette étude d'examiner un dernier grief qui a été soulevé contre notre critique des Epîtres. On serait, paraît-il, obligé de « reconnaître que dans le dépeçage fondamental », — « le dépeçage », si dépeçage il y a, des Epîtres, tel qu'il a été indiqué dans *la Naissance du Christianisme*, — « la part des impressions personnelles reste énorme » — le mot est fort, nous en ferons justice, — « et qu'on peut réagir autrement devant tel ou tel texte ». — Cela est hors de doute. — « Il en va, dans une très large mesure, de même au regard de l'appréciation des différences qui opposent les divers morceaux. Elles ne me paraissent ni si évidentes ni si inexplicables. » — L'évidence est chose subjective, au moins en partie ; quant aux explications, l'on n'a qu'à choisir la plus probable. — « Comment donc, si une Epître de Paul n'est qu'une gauche compilation, s'explique cet irrésistible mouvement qui m'emporte si je la lis à haute voix d'un seul trait ? D'où vient ce *pectus* dont aucune rocaille, aucune brousaille n'a raison ? [1] »

Lire à haute voix d'un seul trait l'Epître aux Romains, ou l'une ou l'autre des deux Epîtres aux Corinthiens,

1. C. Guignebert, *art. cit.*, pp. 300-301.

juste Ciel ! c'est un record magnifique, osons dire magnanime, pour lequel, avouons-le, il faut être doué d'un solide *pectus*. Le souffle puissant du lecteur est sûrement pour quelque chose dans « l'impression » que lui donne la lecture. Et puis qu'est-ce que cela prouve ? Qu'une certaine unité d'esprit règne dans la compilation. N'en est-il pas de même pour les Evangiles, et cela démontre-t-il l'unité d'origine de toutes les péricopes ? Les généalogies du Christ en sont-elles plus authentiques, et ne seraient-elles pas, dans les Evangiles, une « broussaille », c'est-à-dire, disons-le tout bas pour éviter le scandale, un fatras superflu ? N'en trouverait-on pas aussi, sans mauvaise volonté, quelque peu dans les Epîtres ? Va-t-on, pour nous guérir des « impressions personnelles », nous obliger à professer, en toute conscience d'objectivité, que Jésus a prononcé lui-même et d'un seul trait le Discours sur la montagne tel qu'il est relaté dans Matthieu ? Ce serait inepte et ridicule. Et pourtant ne serait-il pas plus facile encore, en lisant tout haut le Discours, qu'en lisant l'Epître aux Romains ou l'une ou l'autre des Epîtres aux Corinthiens, d'être emporté par un « irrésistible mouvement », d'autant qu'il y a là un « *pectus* dont aucune rocaille, aucune broussaille » ne compromet l'effet ? Y aurait-il en critique biblique deux méthodes, l'une plus large et plus compréhensive, applicable aux Evangiles, l'autre plus étroite et moins pénétrante, qui devrait être appliquée aux Epîtres de Paul, afin d'honorer par un si touchant hommage, la mémoire du grand Apôtre ?

Pour en finir avec les « impressions personnelles », disons-le sans hésiter, c'est de cela que nous vivons tous, à moins que ce ne soit de préjugés. L'auteur de *La Naissance du Christianisme* n'a pas le monopole de ces « impressions », et on ne lui oppose, en réalité, pas autre chose que des « impressions personnelles ». Il convient seulement de savoir en quelle mesure sont exactes les unes et les autres. La critique biblique, comme toute critique scientifique, historique, littéraire, est l'application de l'esprit à des expériences, des documents, des textes donnés, dont on essaie de

percevoir la vraie signification. La signification que recèlent les textes bibliques est la réalité qu'il s'agit, pour nous, de pénétrer. « L'impression » qui résulte de ce contact est ce qu'elle peut être d'après les qualités et la préparation de l'intelligence qui s'applique à les percevoir, aussi d'après sa lucidité dans le moment où se réalise son application au sujet. La photographie vaut ce que vaut l'instrument qui la saisit. Valeur relative, limitée, incontestablement. Mais ces conditions existent pour tous les exégètes, et non seulement pour l'auteur de *La Naissance du Christianisme.* C'est pourquoi celui-ci ose penser, il ose dire hautement, que ceux qui lui reprochent de publier des « impressions personnelles » ne font pas autre chose que de donner eux-mêmes au public leurs propres « impressions ». Ce que valent ces impressions divergentes, ce n'est pas à lui d'en juger pour ce qui le concerne, non plus à ceux qui lui font grief, pour ce qui les regarde. A chacun de connaître, s'il le peut, ses propres limites, pour les étendre, et, autant qu'il peut, ne dépasser pas l'évidence dans ses conclusions.

Le problème qu'on a essayé d'examiner ici n'est pas de ceux qu'un seul homme peut se flatter de résoudre ou seulement d'orienter de façon définitive. Encore est-il que l'on n'avance à rien, si l'on n'apporte des explications meilleures, et qu'on ne disqualifie pas réellement, en la traitant d'impression personnelle, une opinion qui déconcerte les idées reçues, quand cette opinion s'appuie sur des preuves et sur une expérience réelles. C'est vers l'objet qu'on doit se retourner pour tâcher, si possible, d'y voir plus clair ; et c'est là que nous donnons sans crainte rendez-vous à nos critiques.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

Avant-propos 5

Les Epîtres attribuées à Paul, et les Epîtres dites *catholiques*, 5. — Comme quoi les Epîtres sont autre chose que des pièces de correspondance, 5. — Complexité de la question, 5. — Ce que l'auteur en avait dit dans *La Naissance du Christianisme* (1933) n'ayant pas toujours été bien compris, il reprend le sujet, 6. — Note sur les travaux de J. Turmel (H. Delafosse), 6.

Chapitre premier. — *Deux théories du salut*................ 9

Deux théories du salut sont nettement discernables dans l'Epître aux Romains, 9.

I. — La théorie eschatologique. Son énoncé, 9. — Le développement de la théorie. La foi d'Abraham, incirconcis, père des croyants, juifs et païens, 10. — Ce que l'on doit à Israël, 11. — Le secret de l'élection providentielle, 11. — L'objet de la foi, 12. — Caractère provisoire de la réprobation d'Israël, 13. — Conclusion de la théorie eschatologique, 13. — Morceaux de la même théorie dans l'Epître aux Galates. La participation des Gentils à la bénédiction d'Abraham, 14. — L'élection providentielle. Le cas d'Isaac et d'Ismaël, 15. — Equilibre et cohésion de la théorie eschatologique, 16.

II. — Caractère adventice de la théorie mystique, 16. — Elle diffère de la théorie eschatologique par la forme même de son développement, 16. — L'énoncé de la théorie mystique dans *Romains*, III, 25-26, 17. — La justice et la foi y sont autrement comprises que dans la théorie eschatologique, 18. — Comment le péché et la mort sont entrés dans le monde, et à quoi sert la Loi, 19. — Les deux Adam, le pécheur et le sauveur, 20. — Comment le croyant, dans le baptême, est associé à la mort et à la résurrection du Christ, 21. — Conséquences morales de cette régénération, 22. — Correctif apporté au système, 23. — Comment le péché a été « condamné dans la chair » par la mort du Christ, 24. — Comment la nature est associée à la régénération de l'humanité, 25. — L'enthousiasme de l'espérance, 26. — La surcharge de I, 18-III, 20, 25. — La gnose de l'Epître aux Galates, 27.

III. — Caractère secondaire des instructions morales qui viennent à la fin de l'Epître aux Romains, 28. — Le bloc du chapitre XII, 30. — Caractère adventice et tardif de XIII, 1-7, l'obéissance aux pouvoirs établis, et de XIII, 8-10, la leçon de la charité, 30. — Obscurité de XIV-XV, 7, qui n'est pas en rapport avec les observances pascales, mais avec certaines pratiques d'abstinence, 31.

CHAPITRE II. — *Le double personnage de Paul*................ 33

Le personnage mystique de Paul apparaît surtout dans l'Epître aux Galates et dans les deux Epîtres aux Corinthiens, 33.

I. — Comment on a expliqué jusqu'à présent les prétentions du Paul mystique, 33. — Comment il parle dans *Galates*, I, 1-3, 34. — Rappel des conditions historiques dans lesquelles Paul est devenu apôtre, 35. — Comme quoi l'Evangile du Paul mystique « n'est pas selon homme », 36. — Comment se fit la révélation unique de cet Evangile, 37. — L'interpolation de *Galates*, I, 18-20, 38. — Ce que fut en réalité la mission de Syrie-Cilicie, 40. — Travestissement des conditions dans lesquelles Paul est venu à Jérusalem pour l'affaire des observances légales. Omission du nom de Barnabé dans la relation originale, 40. — La mention de Tite, 41. — La prétendue attribution du monde juif à Pierre et du monde païen à Paul, 42. — Comment le porte-parole du Paul mystique, tout en altérant la physionomie historique de son personnage, se trouve mieux informé ou plus exact que la rédaction des Actes sur la chronologie des faits, 44.

II. — Comment le Paul mystique vient en surcharge dans I et II *Corinthiens*, 45. — Le thème historique de I *Corinthiens*, indiqué dans I, 4-16. 45. — L'accrochage de I, 17-IV, 16, 45. — La parole de la croix, vraie sagesse », 46. — La vraie sagesse est pour les « parfaits », et « les princes de cet âge ne l'ont pas connue », 46. — Les Corinthiens n'auraient pas été capables de l'entendre, ainsi que l'attestent leurs divisions. Singulière équivoque de la perspective, 47. — Portrait idéal du véritable apostolat, apostrophe du Paul mystique à ses convertis, 49.

III. — Le Paul mystique dans II *Corinthiens*. Eléments d'une lettre authentique dans I-II, 13, 49. — Eloge dithyrambique du véritable apostolat (II, 14-VI, 13). Les « trafiquants de la parole de Dieu », 50. — L'alliance de la lettre et l'alliance de l'esprit, 51. — « Le dieu de cet âge », 52. — La régénération de l'homme intérieur, qui ne connaît plus personne selon la chair, pas même le Christ, 52. — « Dieu était dans le Christ se réconciliant le monde », et à ce ministère de réconciliation le Paul mystique est associé, y allant de tout son dévouement, 53. — Second panégyrique ou apologie personnelle entremêlée dans la dernière partie de l'Epître avec les fragments d'une lettre authentique, 54. — Paul (X-XIII) ne se croit en rien

inférieur aux *superapôtres*, qui sont de « faux apôtres », 54. — Ce qu'a été sa carrière, 55. — Un porte-parole de Paul combat ici violemment les porte-parole des *superapôtres*, 56.

CHAPITRE III. — *Morceaux détachés de I Corinthiens*.......... 58

Examen nécessaire de quelques morceaux importants, 58.

I. — La leçon sur le mariage et la virginité. Singularité de la perspective, 58. — Les déclarations fondamentales sont en faveur de la continence, 59. — Le divorce, 59. — Le cas du frère gardien d'une vierge ; celui de la veuve qui se remarie, 60.

II. — Groupement artificiel, sous la même introduction (XI, 2) d'une instruction sur le voile des femmes (XI, 3-16) et de l'instruction sur la tenue de la cène (XI, 17-34). 60. — Perspective équivoque de cette dernière instruction, 61. — Surcharge dans XI, 18-19, 61. — Le désordre que l'auteur voudrait faire cesser (XI, 20-22) cache sa réelle intention, 62. — Recommandation de la cène mystique par l'institution formelle du Christ (XI, 23-26), 63. — Le cadre de la cène eschatologique, 63. — Une opinion sur le texte qu'aurait établi Marcion, et sur l'addition, qui y aurait été faite par un catholique, des paroles concernant le corps et le sang du Christ, 64. — Critique de cette thèse, 64. — Considération que méritent le corps et le sang du Christ, 66. — Rapprochement d'autres passages de I *Corinthiens*, d'abord, V, 7 *b*-8, 67. — Dans X, 1-22, les sacrements du désert et la comparaison de la communion eucharistique avec les sacrifices païens, 67. — Age de ces dernières considérations, 69.

III. — Deux constatations que permet de faire l'intrusion du cantique de l'amour (XIII) dans l'instruction sur les charismes (XII, XIV), 69. — Une hypothèse sur l'origine de ces documents, 69. — Les deux sutures qui dénoncent l'interpolation, XIII, 70. — Les quatre strophes du cantique, 70. — Le supplément qu'on y a voulu ajouter (XIII, 13), 72. — Ce qu'avait voulu l'auteur anonyme du cantique, 72. — A quel temps rapporter l'instruction sur les dons spirituels et leur réglementation, 72. — L'interpolation (XIV, 33 *b*-35) par laquelle il est interdit aux femmes de prendre la parole dans l'assemblée de la communauté, 73. — Age probable de cette interpolation et de l'instruction sur le voile des femmes, 73.

IV. — L'instruction sur la résurrection du Christ et des morts. Une hypothèse sur l'origine et la date de l'instruction. Redressement de cette hypothèse quant à la date, 74. — A qui en veut le rédacteur principal, 74. — L'avertissement aux lecteurs (XV, 1-2), 75. — Ce qu'atteste la tradition touchant le motif de la mort du Christ (XV, 3), 75. — Touchant sa sépulture et sa résurrection (XV, 4), 76. — Les apparitions à Céphas et aux Douze (XV, 5), 76. — L'apparition aux cinq cents frères (XV, 6). 77. — Les apparitions à Jacques et à tous

les apôtres (xv, 7), 77. — L'apparition à Paul ; ce que celui-ci dit de lui-même et du témoignage commun (xv, 8-11), 78. — Comment le rédacteur entend la résurrection. Si les morts ne ressuscitent pas,Christ non plus n'est pas ressuscité (xv, 12-19), 79. — L'économie de la résurrection et du salut. Les deux Adam (xv, 20-22), 79. — Les étapes de la résurrection et du salut (xv, 23-28), 79. — Arguments contre les négateurs de la résurrection. Le baptême pour les morts (xv, 29), 81. — A quoi bon les labeurs de l'apostolat ? (xv, 29-34), 81. — La comparaison du grain et son application (xv, 35-44), 81. — Le document fondamental ; la thèse des deux Adam et l'œuvre vivifiante de l'Adam spirituel (xv, 45-51, 53-58), 82. — Date de la composition, 84.

Chapitre IV. — *Autres Epîtres de Paul*.................... 85

Il s'agit des Epîtres qui étaient dans le recueil de Marcion, et de l'Epître aux Hébreux, 85.

I. — Caractère particulier de I *Thessaloniciens*, ii, 1-16, 85. — Simples questions aux défenseurs de l'authenticité, 86. — L'interpolation de iii, 2 *b*-5 *a*, 87. — Trois instructions morales à discerner dans iv-v, 87. — Examen spécial de iv, 13-14, 17-18, 88. — La glose eschatologique de iv, 15-16, 89. — Composition de II *Thessaloniciens*, 89. — La dissertation sur le retardement de la parousie et la manifestation de l'Antichrist, ii, 1-12, 90. — L'instruction sur le travail, iii, 6-12, 90.

II. — L'Epître aux Philippiens. Le poème christologique, ii, 6-11, 91. — L'économie du poème et son arrière-plan mythologique, 92. — La composition de l'Epître. Les deux lettres de Paul, 93. — Part d'enseignements conçus dans un courant de gnose mystique, 94. — Le rapport du poème christologique avec la partie mystique de l'Epître, 94. — L'Epître aux Colossiens. Le poème christologique de i, 15-20, 95. — La restauration du plérôme, 96. — Ce qu'en dit *Ephésiens*, i, 19-23, 97. — La gnose de *Colossiens* et son rapport avec le poème, 98. — Dénonciation (ii, 16-23) d'un culte mystique en affinité avec le judaïsme, 99. — L'attribution de *Colossiens* à Paul semble résulter d'un artifice de rédaction, 100. — Le message confié à Tychicus (iv, 7-11), 100. — Un mot sur l'Epître à Philémon, 101.— Origine et composition de l'Epître dite aux Ephésiens, 101.

III. — L'Epître aux Hébreux. Discussion de passages permettant d'établir l'âge de la composition, 103. — Son rapport avec la tradition évangélique, 104. — Comment l'auteur distingue sa gnose du catéchisme commun de l'initiation chrétienne, 105. — Le préambule de l'Epître (i, 1-4). Les *éons*, 106. — Le Fils et les anges, 107. — Comment Melchisédech a été le type unique de l'unique sacerdoce qui appartient au Fils de Dieu, 108. — Le sens exact du symbole et son application au Christ, 109. — Le rite lévitique de la grande Expiation et

l'acte sacerdotal par lequel le Fils a porté, une fois pour toutes, son sang dans le sanctuaire céleste, 110. — Comment l'auteur comprend la foi et la résurrection, 112. — Artifice rédactionnel (xiii, 19, 23-24) de l'attribution à Paul, 112. — Date probable de la composition, 113.

Chapitre V. — *Epîtres pastorales et Epîtres catholiques*........ 114

Il s'agit des deux Epîtres à Timothée et de l'Epître à Tite, des deux Epîtres de Pierre, de celle de Jacques et de celle de Jude, 114.

I. — Apparentement des trois Pastorales. La mention des *Antithèses* de Marcion dans I *Timothée*, vi, 20, 114. — L'emphase des suscriptions et le modalisme de certaines formules, 115. — Difficulté de voir quels hérétiques sont visés dans i, 3-17, 116. — La recommandation de prier pour les personnes constituées en dignité, et la profession de foi au Dieu unique, 117. — Noter, dans les conseils moraux (ii, 8-10, 15 *a*), l'interpolation qui oblige les femmes à recevoir l'enseignement en silence (ii, 11-15 *a*), 117. — Interpolation plus considérable dans l'instruction sur le choix des évêques et des diacres : le poème christologique (iii, 10), 118. — La dénonciation des hérétiques (Marcion, iv, 1-5), 119. — Les compléments rédactionnels de l'instruction concernant les veuves, 119. — Les honoraires dus aux « presbytres qui président bien », 119. — L'adjuration « devant Dieu, Christ Jésus et les anges élus » (v, 20), 120. — Monition complémentaire contre les ordinations précipitées (v, 22, 24) ; le vin de Timothée (v, 23), 120. — Autre complément : l'adjuration solennelle à Timothée (vi, 13-16) de garder le dépôt, 120. — Age et caractère de l'instruction fondamentale, 121. — II *Timothée*. Le thème général et les renseignements personnels (l'hypothèse de billets authentiques), 122. — La mère et l'aïeule de Timothée (i, 5), 122. — Le billet concernant Onésiphore (i, 15-18), 123. — Les réflexions sur le salaire de l'apôtre (ii, 6-7), 123. — Ceux qui disent que la résurrection est arrivée (ii, 16-18), 123. — Les engeôleurs de femmes (iii, 6-9), 123. — Avantage et prix des Ecritures (iii, 15-17), 124. — Les dernières communications personnelles à Timothée (iv, 9-16, 19-21), 124. — L'Epître à Tite fondée sur un faux supposé, 125. — Doublet des Epîtres à Timothée, 125. — Probable inauthenticité du billet personnel de la fin (iii, 12-15), 126. — Les deux rédactions des Pastorales, 126.

II. — La Première de Pierre. Sa dépendance à l'égard des Epîtres de Paul, 126. — Ce qu'on peut déduire de la suscription (i, 1-2), 126. — Echantillon du style et de la doctrine (i, 18-21), 127. — Ce que l'auteur dit de la passion du Christ (ii, 21-25), 127. — Un petit morceau de gnose sur la résurrection du Christ et la prédication qu'il alla faire « aux esprits qui étaient en prison » (iii, 18-22), 128. — La prédication du Christ aux morts de l'humanité passée (iv, 4-6), 129. — Appréciation

du mythe, 130. — Comment l'auteur soutient son personnage apostolique et paraît s'inspirer de l'Apocalypse et de l'Evangile apocryphes de Pierre (v, 1-4), 130. — Les indications finales (v, 12-14) sont une fiction réductionnelle pour authentiquer l'Epître, 131.

III. — La Seconde de Pierre. Ce que l'on peut déduire de la suscription (i, 1-2), 131. — Dans la perspective prochaine de la mort que lui a annoncée le Christ, Pierre dit comment il a été témoin oculaire de son exaltation (i, 12-21), 132. — Portée antignostique de la déclaration, 133. — Rapport immédiat de cette déclaration, prise dans son ensemble, avec l'Apocalypse de Pierre, 134. — Rapport singulièrement significatif de cette Apocalypse avec ce qu'on est accoutumé d'appeler la tradition évangélique, 135. — La seconde partie de l'Epître, contre les docteurs gnostiques (ii), et son rapport avec l'Epître dite de Jude, 135. — Dénonciation spéciale, dans la troisième partie (iii, 1-13), des sceptiques qui tournent en dérision l'attente de la parousie (iii, 1-13), 136. — Dans la moralité finale (iii, 14-18), mention expresse des Epîtres de Paul, 136. — Comment l'Epître a échappé au discrédit où tomba bientôt l'Apocalypse de Pierre, 137. — La suscription de l'Epître dite de Jude (1-2), 137. — Objet de l'Epître (3-23) : dénonciation des docteurs gnostiques, 138. — Les citations de l'*Assomption de Moïse* (9-10) et du Livre d'*Hénoch* (14-15), 138. — Signification générale et date probable du document, 138. — L'Epître dite de Jacques. Sa suscription (i, 1), 138. — Critique la doctrine de Paul sur la justification par la foi seule (ii, 14-26), 139. — Date probable de l'Epître, 139.

CHAPITRE VI. — *Témoignages intéressant l'histoire des Epîtres* .. 140

Comment l'histoire des Epîtres, pour ce qui est de l'âge précanonique, n'est pas chose si simple qu'on le croyait jadis et que beaucoup le croient encore maintenant, 140.

I. — Ce qu'on lit dans l'Apocalypse de Jean, lettres aux sept communautés (ii-iii) touchant une infection doctrinale qui y sévit, 141. — La lettre à Ephèse et les nicolaïtes (ii, 2-3, 6), 141. — Le drame qui se joue dans les communautés d'Asie, 142. — La lettre à Smyrne (ii, 9), 142. — La lettre à Pergame (ii, 14), Balaam et Nicolas, 142. — La lettre à Thyatires (ii, 20-25), la prophétesse Jézabel, 143. — La lettre à Sardes (iii, 1-4), 144. — La lettre à Philadelphie (iii, 9), 144. — La lettre à Laodicée (iii, 15-19), 144. — L'antagonisme des groupes chrétiens au temps de l'Apocalypse et la position respective de ces groupes, 144. — Comment se forma et évolua le dossier épistolaire de Paul, 145. — Bref aperçu de l'histoire de la collection canonique depuis Marcion, à confirmer par l'examen d'autres témoignages, 146.

II. — Ce qu'on peut, à cet égard, inférer de l'Epître aux Hébreux, 147. — La dépendance de Clément à l'égard de

l'Epître aux Hébreux, 147. — Critique de l'opinion commune qui fait composer la lettre de Clément vers 95-96, 148. — Clément et Hermas ; date probable de l'Epître de Clément, 150.

III. — La lettre de Polycarpe aux Philippiens et les lettres ignatiennes. Singulière position des lettres d'Ignace devant la critique, 151. — Interpolation pratiquée au profit d'Ignace dans le préambule de la lettre de Polycarpe (I), 152. — Ce que signifie la mention d'Ignace dans le corps de la lettre (IX), 153. — Interpolation pratiquée à la fin de la lettre (XIII) pour authentiquer par le témoignage de Polycarpe les lettres ignatiennes, 154. — Interpolations correspondantes dans la lettre d'Ignace à Polycarpe (VII-VIII), 154. — Ce qu'a voulu l'interpolateur, 155. — Ce que l'on peut inférer de cette constatation touchant la date des documents, 156.

IV. — La double rédaction des lettres ignatiennes, 156. — Explication probable de la formule : « Ignace, qui est aussi Théophore », dans l'adresse des lettres ignatiennes, 157. — Examen du texte primitif et des surcharges rédactionnelles. La suscription de la lettre aux Ephésiens, 157. — Théophore est un mystique de l'épiscopat, 158. — Remarque sur *Ephésiens*, VII, 158. — Remarques sur *Ephésiens*, XVII (l'onction sur la tête du Christ) et XVIII (le baptême), 159. — Sur XIX (les mystères de clameur et l'étoile merveilleuse), 160. — Ce que signifie l'étoile, 160. — Rapport avec I *Corinthiens*, II, 6-9, 161. — Autre interpolation dans *Ephésiens*, XX, 161. — Dans *Magnesiens*, VIII, Théophore répudie « le judaïsme », 162. — Ignace exalte les prophètes, en faisant allusion au système de Valentin, 162. — Cette fois, il y a présomption que Théodore est marcionite et condamne dans « le judaïsme » le christianisme commun, 163. — Présomption confirmée *Magnésiens*, IX, où Ignace ramène encore les prophètes, 163. — Nouvelle confirmation dans *Magnésiens*, X et XI, nonobstant la surcharge introduite dans XI, par Ignace, 164. — Les deux couches rédactionnelles de *Tralliens*, IX, 164. — Assertion marcionite dans *Romains*, III : « Rien de ce qui est visible n'est bon », et IV, 165. — Discussion de *Philadelphiens*, VIII, 165. — Rectification d'Ignace dans IX, 166. — Prouesses du rédacteur dans *Smyrniotes*, I-III, 166. — Ce que Théodore paraît dire du mariage dans *Polycarpe*, V, et ce qu'il pourrait bien vouloir dire, en effet, 167. — L'âge des deux rédactions, 168. — La mentalité du rédacteur catholique, 169.

CHAPITRE VII. — *Conclusions* 170

Opportunité d'intégrer ces conclusions dans l'histoire du mouvement chrétien, 170.

I. — Jésus et Jean. Le ministère de celui-ci et sa mort, 171. — L'initiative de Jésus. La réalité de son ministère et ce qu'on appelle tradition évangélique, 171. — Le baptême chrétien et le baptême de Jean. Critique de *Matthieu*, XXVIII,

19, 172. — Le témoignage des Evangiles et des Actes. Le baptême de Jésus par Jean, mythe d'institution du baptême chrétien, 173. — Le témoignage du quatrième Evangile, 174. — Le témoignage des Actes, 174. — Le fait historique, 175. — Pourquoi Jésus a voulu porter son message à Jérusalem, 176. — Le rajustement de la foi en Jésus chez les disciples galiléens, 177. — Les croyants hellénistes et l'affaire d'Etienne, 177. — L'activité des croyants hellénistes pour la propagande chrétienne, 178. — La *lettre de Claude aux Alexandrins*, en l'an 41, et le véritable caractère de la propagande chrétienne, 179. — L'adhésion de Paul au christianisme, 179. — Sa participation à la mission de Syrie-Cilicie et à l'assemblée de Jérusalem où fut réglée la question des observances légales, 180. — L'activité de Paul missionnaire indépendant, 181. — La légende de Pierre dans les Actes, 181. — Ce que pourrait signifier sa rencontre avec Simon le Magicien à Samarie, 182. — Le procès de Paul et la situation juridique du christianisme devant l'autorité romaine jusqu'à la fin du second siècle, 183.

II. — Les lettres et billets authentiques de Paul, 185. — Si ces lettres étaient « squelettiques », et dans quelles conditions elles semblent avoir été conservées, 187. — Comment y furent adjoints des compléments et des Epîtres supposées, 188. — Ces additions se sont faites successivement et au cours d'un assez long temps, 189. — Pourquoi les compléments sont anonymes et les Epîtres pseudonymes, 189. — La même explication vaut pour les Epîtres pastorales et pour les Epîtres catholiques, 190. — Les Epîtres de Paul ont été d'abord combattues et leur crédit a été longtemps limité, 192. — Si l'impression générale que donnent les grandes Epîtres est une preuve de leur unité et de leur authenticité, 193. — Si et comment nos conclusions sont des impressions personnelles, 194.

1484. — Impr. Jouve et Cie, 15, rue Racine, Paris. — 10-35

BS 3635 .L8

Loisy

Remarques sur la littérature épistolaire du N.T.

1156735

JAN 2 7 1943

FEB 1943

O'Yller
5821 Maryland

NOV 23 1943

11-16-43
11-23-43

NOV 23 1943

DEC 1943

1944

1945

BS
3635
.L8

Loisy 1156735

Remarques sur la littérature épistolaire du N.T.

NOV 28 '38

1156735